AETAS KANTIANA




SEAL OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA
LET THERE BE LIGHT
1868

AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Emmanuel Kants, 1724-1804, bedeutet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Die Kritik der Urteilskraft*, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte nicht nur Schüler und Bewunderer. An Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseitz waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Forderungen zogen.

Wenige Perioden waren so fruchtbar an Auseinandersetzungen von Ideen, an Versuchen von Systembildungen. Die Kant'sche Kritik gab den Anstoss zu einer ganzen philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Sie ist auch heute noch sehr mächtig.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bilded die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, besagt eine enorme Literatur. Sie umfasst viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglischt vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die bestem Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kant'schen Aera publiziert werden; mit Ausnahme, wohlgemerkt, der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION
115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles
1968

Idee
einer
Apodiktik.

Ein
Beytrag
zur menschlichen Selbstverständigung
und zur Entscheidung des Streits über
Metaphysik, kritische Philosophie
und Skepticismus.

von
Friedrich Bouterwek.

Verum est index Sui.
SPINOZA.

Erster Band.

Halle
in der Rengerschen Buchhandlung
1799.

Neue
Vorrede.

Statt der ersten Vorrede, die der Einleitung und dem ersten Buche dieses Versuchs im Göttingischen philosophischen Museum voran ging, mag hier eine neue stehen. Die erste sagte für ihre Absicht zu viel und zu wenig. Sie dehnte sich zu weit über einige Theile des Inhalts aus, und zeigte das Ganze doch nur einseitig an.

Eine Idee nennt sich dieser Beytrag zu so vielen Beyträgen zur menschlichen Selbstverständigung. Nicht als ob er als ein Einfall sein Glück versuchen wollte. Er ist ein wissenschaftlicher Versuch, eine systematische Darlegung des Vernunftbedürfnisses, ohne dessen wissenschaftliche Befriedigung, sie falle nun aus, wie sie wolle, dem Geiste, der zu seiner Selbstbefriedigung mehr als todte

Formeln verlangt, nichts übrig bleibt, als seine gesammte Philosophie mit allen Sätzen und Schlüssen dem Skepticismus Preis zu geben und sich selbst der Natur in die Arme zu werfen. Mit der Darlegung dieses unwidersprechlichen Bedürfnisses ist der Versuch einer Befriedigung desselben durch die Vernunft selbst verbunden. Und Versuche dieser Art nennen sich selbst so lange am schicklichsten Ideen, bis man sich im philosophirenden Publicum ein wenig besser, als bisher, wenigstens über das verstanden haben wird, was noch fehlt.

Aber seitdem es Systeme gegeben hat, hat es auch Systematiker gegeben, die sich zu demonstriren getraueten, daß, in der Hauptsache wenigstens, nichts mehr fehle. Was ein großer Theil der Kantischen Schule in unsern Tagen von der Kantischen Philosophie rühmt, daß durch sie endlich die Vernunft nach so vielen Nieten den einzig-möglichen Treffer gezogen habe, der die Wahrheit auf ewig begründet und alle Principien zur menschlichen Selbstverständigung vollständig enthält, rühmten

noch vor funfzig Jahren die Anhänger der leibnitzisch-Wolfischen Schule eben so zuversichtlich, nur mit andern Worten, von ihrer Philosophie. Unter den subjectiv-orthodoxen Wolfianern gab es treffliche und hell denkende Männer, wie es unter den subjectiv-orthodoxen Kantianern treffliche und hell denkende Männer gibt. Welche Schule, wenn Talent gegen Talent abgewogen werden soll, durch den Credit ihrer Anhänger die andern verdunkeln könnte; ist eine beschwerliche Frage. Sicherer läßt man diese Frage ganz aus dem Spiele, da doch vor dem Throne der Wahrheit kein Ansehen der Person gilt. Aber eben deßwegen sollte man auch aufhören, irgend einer herrschenden Schule daraus ein Verdienst zu machen, daß sie einmahl herrscht und von einem achtungswürdigen Theile der philosophirenden Welt mit Eifer in dieser Herrschaft vertheidigt wird. Wer herrscht nicht, auch ohne es zu wollen, wenn er bewundert wird? Und wer sieht klar, wenn er enthusiastisch bewundert? Auch Religions-Parteyen und Secten aller Art haben

treffliche Köpfe zu enthusiastischen Anhängern gewonnen.

Statt bey der vorigen oder gegenwärtigen Generation Stimmen zu sammeln und Stimmen zu vergleichen, wirft man vielleicht mit mehr Nutzen die Frage auf: Wie geht es doch wohl zu, daß fast jeder selbstdenkende Mensch in der Geschichte seines Geistes Epochen kennt, in denen ihm gewisse Lehren, von deren Wahrheit er gründlich und unwidersprechlich überzeugt zu seyn dachte, auf Ein Mahl verdächtig wurden und bald in einem ganz neuen Lichte, entweder als unbefriedigende Hypothesen, oder gar als baare Irrthümer, erschienen?

Auch der redlichste und scharfsinnigste Erforscher der Wahrheit ist der Gefahr der synthetischen Selbsttäuschung ausgesetzt. Das ist die Antwort auf jene Frage. So gewiß der Mensch nur nach unveränderlichen Verstandesgesetzen sich selbst verstehen kann, so gewiß ist in diesen Verstandesgesetzen nicht die Realität enthalten, auf die sich alle Synthesis als wahr oder unwahr in der letz-

ten Instanz bezieht. Die Wahrheit der Sätze beruht auf der Wahrheit der Begriffe; und die Wahrheit der Begriffe beruht nicht auf der logischen Form. Wahr oder eingebildet ist der Begriff durch das, was er bedeutet. Wenn der Mensch verstanden hat, was dies eigentlich sagen will, dann hat er das Fundament aller Philosophie gefunden. Aber das Wohlgefallen, das der denkende Kopf an einer neuen Synthesis findet, reißt ihn hin, über den logischen Verhältnissen der Begriffe ihre Bedeutung zu übersehen, bis auf Ein Mahl eine freye Reflexion ihn aufmerksamer auf sich selbst macht und ein neuer Begriff die alten Schlußketten zerreißt.

Gesellt sich nun zu der synthetischen Selbsttäuschung noch der Enthusiasmus, so ist es um die freye Analysis der Begriffe noch leichter geschehen. Der enthusiastische Anhänger eines Systems bildet sich gewöhnlich ein, frey und unbefangen zu denken, weil sein Herz es mit der Wahrheit redlich meint. Wer es eben so redlich meint, wie er, der

muß, bildet er sich dann weiter ein, früher oder später sich auch zu seinem Systeme bekehren: denn es gibt nur Eine Wahrheit; und unumstößliche Wahrheit ist dem, der im Zirkel der synthetischen Selbsttäuschung sich ereifert, das System seiner logisch=relativen Befriedigung, und schlechterdings kein anderes.

Seit beynahe zwanzig Jahren ist nun das Kantische System das Studium der hellesten Köpfe der aufgeklärtesten Nation. Und wie weit sind wir mit diesem Studium gekommen? So weit, daß die Kantische Schule in Secten zerfallen ist, die einander gegenseitig Verfälschung und Verdrehung des wahren Criticismus vorwerfen, während sie doch alle aus Einer und derselben Quelle zu schöpfen behaupten. Also könnte wohl gar ein Menschenalter vergehen, ehe wir nun wüßten, was denn die Kantische Reform der Philosophie eigentlich will? Und nach Ablauf dieser Zeit stünden die Sachen viel leicht, wie sie vor dem Kantischen Systeme standen? Nein, so kann die Vernunft mit sich selbst nicht

spielen. So Vieles geschieht nicht umsonst. Wer an der Hand der Kantischen Vernunft-Kritik nicht weiter kommt, als er vorher war, von dem vermuthet man mit gutem Grunde, daß die Schuld an ihm selbst liegen möge. Aber wer seit der Erscheinung der Schriften des vortrefflichen Kant Philosophiren für nichts anderes hält, als: was Kant gesagt hat, commentiren und illustriren; der hat auch sehr ungünstige Vermuthungen gegen sich.

Zum Glücke nennt die Kantische Philosophie sich selbst kritische Philosophie. Die menschliche Vernunft soll sich selbst prüfen und, ehe sie irgend etwas außer sich selbst zu beurtheilen sich vermißt, sich selbst Rechenschaft ablegen, ob sie als menschliche Vernunft überhaupt zu dieser Beurtheilung fähig ist. Selbstverständigung ist der Geist des Criticismus.

Aber womit soll die menschliche Selbstverständigung philosophisch anfangen, so anfangen, daß nicht sogleich der erste Satz, von dem man ausgeht, von dem Skeptiker bestritten werde? Das ist die

große Frage. Und seltsam klingt doch wohl die Antwort: „Man muß ausgehen von Kantischen Sätzen." Als ob nicht auch die Kantischen Sätze einer Prüfung bedürften! Und so ins Unendliche, man fange an, mit was für Sätzen eines voraus gesetzten Systems man will.

Seitdem der Versuch einer Wissenschaft der Selbstverständigung auf eine ganz neue Art, — denn auf irgend eine Art hatte man immer eine solche Wissenschaft in Gedanken, — durch das Kantische System in Umlauf gebracht und der Nahme: Criticismus, beliebt worden ist, haben wir nun zweyerley Criticismen, einen katholischen und einen protestantischen Criticismus.

Der katholische Criticismus, — es versteht sich, daß von der christlich-theologischen Bedeutung der Wörter: katholisch und protestantisch, hier gar nicht die Rede ist, — behauptet: erstens, daß die Vernunft bis auf die Erscheinung irgend eines genannten Systems sich selbst im Grunde gar nicht gekannt, und daß es da-

her vor irgend einem genannten Philosophen gar keine Philosophie gegeben hat; zweytens, daß das große Geschäft der menschlichen Selbstverständigung, wenigstens in den Principien, so wohl theoretisch als practisch, durch das System des genannten Philosophen völlig und auf immer beendigt sey. Er behauptet also, daß Philosophie studiren bis auf den genannten Philosophen im Grunde gar nichts hieß, und nach diesem Philosophen nichts anderes heißt und heißen kann, als: die Gedanken dieses Philosophen begreifen und commentiren.

Der protestantische Criticismus behauptet dagegen: erstens, daß die Vernunft, sofern sie wirklich Vernunft ist, sich selbst zu allen Zeiten gekannt, sofern sie aber menschliche, d. i. durch die Sinnlichkeit gebundene Vernunft ist, sich immer auch mehr oder weniger, besonders in ihren Ansprüchen auf Wissenschaft des Uebersinnlichen, verkannt und mißverstanden hat: zweytens, daß die menschliche Selbstverständigung besonders durch gewisse Systeme, z. B. durch die Kantische Ver-

nunft-Kritik, in einem ausgezeichneten Grade erleichtert und befördert ist; daß aber durch kein System der Streit über die Principien jemahls beendigt werden kann, weil jeder, wer philosophirt, seine Selbstverständigung nicht mit Begriffen irgend eines Systems, die immer zuerst als willkührlich gedacht werden müssen, sondern mit sich selbst anfangen muß. Der protestantische Criticismus protestirt also gegen alle, gleich viel, ob rhapsodische oder schulgerechte, Verwandlung der Philosophie in einen Commentar der Begriffe und Grundsätze irgend eines individuellen Philosophen, er heiße, wie er wolle.

Ich gestehe, daß ich von dem katholischen Criticismus zu dem protestantischen übergegangen, also in den Augen der eifrig-katholischen Kriticisten ein arger Ketzer geworden bin. Die Gründe und den Geist des protestantischen Criticismus enthält dieses Buch. Es getrauet sich, zu beweisen, daß allerdings ein Theil des philosophischen Wissens als allgemein-gültig und einzig-mög-

lich, wie sich die katholischen Kriticisten gern aus- drücken, durch Grundsätze für jeden dargethan werden kann, wer sich selbst nicht widersprechen will; daß aber gerade dieser Theil nicht derjenige ist, den der Skepticismus angreift. Nach dieser Idee einer Apodictik gehört die katholisch-kritische Lehre, daß nahmentlich das Kantische System zur Ent- scheidung des Streits über die Principien des mensch- lichen Wissens und zur vernünftigen Selbstbefriedi- gung überhaupt völlig zureiche, zu den Vorur- theilen, die auch wohl den Verständigsten eine Zeit lang blenden können, die aber eben deßwegen um so gefährlichere Vorurtheile sind. Nach dieser Idee einer Apodiktik ist die gegen die Leibnitzi- sche Metaphysik so glückliche Kritik der reinen Vernunft so weit davon entfernt, auch den wah- ren, d. i.: nicht schon in der Erklärung verfälschten, Skepticismus widerlegt zu haben, daß sie den Gedanken, von dem der wahre Skepticismus aus- geht, kaum einmahl als einen Incident-Punct be- rührt.

Fortgesetztes Studium des wahren Skepticismus und der vernünftigen Einwendungen gegen die Kantische Philosophie haben dieses System einer Apodictik veranlaßt. Wäre, nach der Idee eines solchen Systems, die so genannte Wissenschaftslehre des Herrn Fichte in der That eine Wissenschaftslehre, so bedürfte es weiter keiner Apodictik. Aber wie wenig die von ihrem tief denkenden Erfinder so genannte Wissenschaftslehre die Forderungen der unbestochenen Vernunft befriedigt, findet man unter andern, wenn man die Idee einer Apodictik verfolgt. Ein System, das von einem Grundirrthume, der Verwechselung des Denkens mit dem Wissen, ausgeht, kann den Punct, von dem der wahre Pyrrhonische Skepticismus ausgeht, so wenig treffen, als ihn der bewundernswürdige Leibnitz mit seinen Syllogismen traf. Auf diesen Punct muß man zuerst alle Aufmerksamkeit richten. Zur Selbstverständigung über diesen Punct ist vorzüglich dieser Versuch einer Apodictik bestimmt.

Zur Ehre des achtzehnten Jahrhunderts darf man doch wohl hoffen, daß auch die katholischen Kriticisten sich gegen die Idee einer Apodictik nicht mit dem stumpfen Dicterium werden wehren wollen: „Man könne auf eine solche Idee nur dann gerathen, wenn man die Kantische Kritik, oder die Wissenschaftslehre des Herrn Fichte, oder irgend ein anderes bekanntes System, nicht verstanden habe.“ Soll dieses Dicterium vor der Welt irgend etwas bedeuten, so setzt es erstens wenigstens einen unwidersprechlichen Beweis voraus, daß man, seines Orts, die Apodictik verstanden habe. Aber auch dann sagt dieses gemeine Dicterium noch immer im Grunde Nichts: denn, daß, wenn ein System wahr und zureichend ist, nur der es bezweifeln kann, wer es nicht versteht, versteht sich von selbst; aber daß ein System wahr und zureichend ist, soll doch nicht aus der historischen Prämisse gefolgert werden, daß das Individuum x oder y dieses System verstanden oder nicht verstanden hat? Dahin aber dreht man den Streit,

wenn man einander zuruft: „Du widersprichst mir nur, weil du mich nicht verstanden hast." Die Vernunft kennt keine andere Widerlegungsart, als gegenseitige Selbstverständigung. Die philosophische Mittheilung unsrer Gedanken besteht darin, daß jeder, sofern er sich selbst versteht, sich auch dem Andern verständlich zu machen und, während er lehrt, auch durch den Widerspruch des Andern zu lernen sucht. Wer sich dazu nicht bequemen will, der kann vielleicht scharfsinnig räsonniren, aber nicht vernunftig disputiren.

Unsre philosophirenden Zeitgenossen setzen, wie es scheint, auf das Verstehen eines vorgelegten Systems überhaupt einen übertriebenen Werth. Freylich muß man das verstehen, worüber man urtheilen will; aber was man recht versteht, beurtheilt man darum noch nicht richtig. Wer sich in das System eines consequenten Kopfs, der aber von einem Vorurtheile ausgeht, syllogistisch hinein studirt, indem er von eben diesem Vorurtheile ausgeht, der hat, so bald er den systemati-

schen Zusammenhang des Ganzen deutlich faßt, dieses System verstanden. Er hat es auch beurtheilt, sofern kein Denken ohne Urtheilen möglich ist. Aber ob er richtig beurtheilt hat, ist eine ganz andere Frage. Man kann auch Vorurtheile aus sich selbst verstehen und sehr consequent im Irrthume seyn. Mancher gute Kopf büßt eben darüber die Freyheit der Urtheilskraft ein, daß er sich in ein bewundertes System so tief hinein studirt, daß er nicht mehr im Stande ist, sich wieder heraus zu studiren und die Untersuchung auf einem andern Wege von vorn anzufangen.

Wenn dieser Versuch einer Apodictik als Grundlage des protestantischen Criticismus gelungen ist, so ist durch ihn die Kantische Philosophie nicht nur nicht verdrängt oder entbehrlich gemacht, sondern gegen den Skepticismus gerettet, so weit sie überhaupt zu retten ist. Und so wird dieser Versuch zu seiner Zeit auch eine Behandlung der Philosophie nach sich ziehen, die von der jetzt herrschenden merklich abweicht. Man wird die

jeßt beliebten Versuche, die Philosophie nach Art der Mathematik durch unmittelbar=wahre Sätze, d. i.: Formeln, zu begründen, eben so aufgeben, wie man darauf Verzicht gethan hat, die Vernunft durch Definitionen zu beruhigen. Man wird die Unterschiede zwischen Vernunft, Verstand und Urtheilskraft, zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, zwischen Wissen und Denken, zwischen Theorie und Praxis, und endlich zwischen Wissen und Glauben, ganz anders als bisher erläutern. Man wird sich überzeugen, daß die Philosophie eine in ihrer Art ganz einzige Wissenschaft ist, die durchaus ganz anders als alle übrige Wissenschaften studirt und gelehrt werden muß. Man wird den durchaus practischen Geist der wahren Philosophie nicht mehr, während man ihn theoretisch behauptet, in der That doch wieder in einen Formular=Geist verwandeln. Und dann vielleicht wird, nach Abzug dessen, was in dem Wissen eines jeden individuell und psychologisch bleibt, die allgemeine Wahrheit, die mehr als For=

mel ist, wenigstens von der größern Zahl der Selbstdenkenden lebendig anerkannt werden. Vielleicht, — denn über das Vielleicht kommen wir ja doch in menschlichen Erwartungen nicht hinaus, — folgt dann einmahl ein Zeitalter der Vernunft auf die Jahrtausende endloser Vernünfteleyen.

Je weiter sich die Ideen eines Individuums, das sich nicht für einen Propheten, oder gar für einen Gottmenschen hält, von den Systemen der Vorwelt und Mitwelt entfernen, desto mehr wird sich dieses Individuum verpflichtet finden, auf die verwandten und auf die widersprechenden Systeme zu merken. Alle Selbstbethörung, die der Selbstverständigung logisch entgegen steht, hat zu ihrem Princip die Geistesschwäche, die Einseitigkeit heißt. Unterdessen sind alle polemische Beweise am Ende nur apagogische, und nicht wahre Beweise. Ich habe daher auf die der Apodictik verwandten oder widersprechenden Systeme, — am seltensten auf das Kantische, weil dieses jetzt als das bekannteste voraus gesetzt

werden kann, — von Zeit zu Zeit in besondern Anmerkungen verwiesen. Im Texte selbst habe ich so selten als möglich polemisirt. Ein sehr lehrreiches Geschäft wäre es, dergleichen Anmerkungen für sich fortzusetzen. Wer sie etwa für armselige Purpurläppchen hält, die man dem Kleide seines Systems aufstickt, damit das System besser ins Feld scheine, der macht die Freyheit seiner Urtheilskraft sehr verdächtig.

Nur aus dringender Noth habe ich die Last von Kunstwörtern, von denen die Philosophie beynahe schon erdrückt wird, noch durch einige neue vermehrt. Aber ich fand es unmöglich, auf eine andere Art ermüdenden Umschreibungen und Wiederhohlungen zu entgehen und die Einheit des Systems zu verdeutlichen. Uebrigens ist Klarheit die einzige Schönheit, nach der ich bey der Entwickelung meiner Gedanken wissentlich gestrebt habe. Die Philosophie entehrt sich selbst durch rhetorischen Pomp, so wie sie sich durch scholastische Geschmacklosigkeit lächerlich macht. Sie muß so wenig eine revolutionäre, als eine mystische und ungeheure Sprache reden.

Fast wird es nöthig seyn, dieses System zwey Mahl durchzulesen, wenn man es als ein Ganzes, d. h.: überhaupt, verstehen will. Bey dem besten Willen, alle undeutliche Anticipationen zu vermeiden, eilt die Feder des Schriftstellers, der ein Ganzes von einigem Umfange nicht aus den Augen verlieren will, nur zu leicht der systematischen Ordnung voran; und so muthet er oft dem Leser zu, ihm vor der Zeit beyzupflichten. Vielleicht findet einmahl ein denkender Kopf die Arbeit nicht unter seiner Würde, auch dieses System, wie so viele andere, in einem klaren Auszuge darzustellen. Der Verfasser selbst möchte dazu wohl weniger, als jeder Andere, fähig seyn.

Was denn endlich auch das Schicksal dieses Buchs seyn mag; es ist die Frucht der hellesten und heitersten Augenblicke eines durch mancherley Vorübungen, von denen am besten nicht weiter die Rede ist, zur Selbstverständigung geweckten und jetzt diesem Studium gewidmeten Lebens. Eine Arbeit dieser Art belohnt sich selbst. Ist durch sie Wahrheit

gefunden, so wird die Vernunft schon dafür sorgen, daß auch diese Wahrheit zur rechten Zeit anerkannt werde. Der Irrthum aber mag noch so lange und noch so hoch durch Commentare, Handbücher und Zeitungsblätter empor gehoben werden; er endigt doch damit, daß er sinkt und daß sein Reich sich selbst zerstört.

Göttingen am ersten März 1799.

Nachschrift zur Vorrede.

Durch ein Zusammentreffen von Umständen, auf die weder der Verfasser noch der Verleger gerechnet hatten, ist dieses System in zwey Bände zerfallen, und der Abdruck des Ganzen aufgehalten. Ich benutze diese Gelegenheit, noch ein Geständniß nachzuhohlen. Zu spät, — erst, nachdem die vollständige Handschrift dieses neuen Versuchs einer Begründung der Philosophie längst an den Verleger abgeschickt war, — machte ich genauere Bekanntschaft mit den vortrefflichen Ideen zur

Philosophie der Natur von Herrn Schelling. Nach dem vierten Kapitel des zweyten Buchs dieser Ideen muß ich ungewiß werden, ob die Philosophie des Herrn Schelling mit der Wissenschaftslehre des Herrn Fichte in der That Eine und dieselbe Philosophie ist. Wenigstens kommt der practische Realismus der Apodictik beyden Systemen nicht aus gleicher Entfernung entgegen. Wie dem nun auch sey; practischer Realismus ist es, worauf durch alle diese Systeme die Philosophie zuruck geführt werden soll. Nur ob und in welcher Bedeutung practischer Realismus ein theoretischer Idealismus heißen könne; das ist die Frage der Wissenschaft. Die verschiedenen Beantwortungen dieser Frage geben denn freylich ganz verschiedene Philosophien. Aber man vereinige sich doch zuerst nur, wenn es möglich ist, über den Unterschied zwischen Denken und Wissen! Man suche nur erst den rein-logischen Character der Sätze und Schlüsse zu verstehen! Wer dann noch den logischen Diallelus, der alles Wis-

sen in Begriffen und Sätzen zu einem ewigen Zirkel macht, durch Grundsätze widerlegen will; wer dann Schlüsse, durch die das Bewußtseyn überstiegen, und etwas, das nicht im Bewußtseyn vorkommt, demonstrirt werden soll, noch für gründliche Schlüsse hält: — für den ist freylich noch manches System möglich, das nach der Idee einer Apodictik mit jedem Schlusse, der es begründen soll, sich selbst aufhebt.

Laßt uns nur Sorge tragen, daß der Geist unserer Systeme nicht unter dem Buchstaben, d. i.: unter der Formelnsprache, erliege! Dann wird, was wahr ist, sich im eigentlichsten Sinne von selbst ergeben. *Verum est index Sui*, sagte Spinoza.

Göttingen am ersten Junius 1799.

Berichtigung.

Der Leser wird gebeten, die dem Verfasser zum Theil fremde Orthographie und Interpunction, wie auch die Lateinische Declination der aus dem Lateinischen ins Deutsche aufgenommenen Wörter, auf Rechnung der grammaticalischen Gewissenhaftigkeit des Correctors zu setzen, der sich diese Freiheit mit dem Texte der Handschrift zu nehmen, wie es scheint, seiner Berufspflicht gemäß gefunden hat.

Inhalt
des ersten Bandes.

Zweytes Buch. Transscendentale Apodictik.

Einleitung.

Bestimmung der Idee einer Apodictik nach drey Gesichtspuncten.

Einleitung.

Bestimmung der Idee einer Apodictik nach drey Gesichtspuncten.

I.

So bald der Mensch sich selbst findet, findet er sich in der Erfahrung. Voll Vertrauen auf die Erfahrung und auf sich, geht er seinen theoretisch- und practisch-sichern Schritt durch die Welt. Aber so bald er als denkendes Wesen von der Erfahrung abstrahirt, um sich denkend in sie hinein oder aus ihr hinaus zu finden, steht er gleichsam von der Welt und sich selbst verlassen da. Mag immerhin eine gewisse Philosophie beweisen wollen, daß sinnliches Daseyn kein wahres Daseyn ist; mag immerhin von einer andern Philosophie bewiesen werden, daß Wissen nur unter der Bedingung einer Form a priori möglich, und daß unser Handeln ursprünglich in einem höhern und übersinnlichen

Vermögen, dem reinen Willen, gegründet ist: die Philosophie kann uns doch nicht anders als in Gedanken aus der Sphäre der Erfahrung entrücken. Denn so bald wir mit dem Begriffe von Daseyn auf unser wirkliches Daseyn, mit dem Begriffe des reinen Verstandes auf den Gebrauch des Verstandes, mit dem Begriffe einer freyen Handlung auf menschliche Handlungen reflectiren; so zeigt sich, daß wir nie anders als unter Beschränkungen der Sinnlichkeit sind, denken und handeln. Und was ist der Gedanke? Er schwebt unserm Bewußtseyn vorüber mit dem Pulsschlage, der ihn begleitet. Woher nun der Gedanke? Woher die Erfahrung? Woher überhaupt der Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Vernunft? Wenn ich von dem Allen nichts weiß, so weiß ich auch nicht, warum ich der Vernunft mehr trauen soll, als den Sinnen, oder warum ich überhaupt beyden trauen oder mißtrauen soll.

So bald der Verstand nach den Gründen des menschlichen Wissens fragt, wird ein Unterschied zwischen Denken und Wissen voraus gesetzt. Der problematische Gedanke oder die Frage sucht Wissenschaft, in deren Besitze der Verstand noch nicht ist. Woher nun der Unterschied zwischen Denken und Wissen?

Die merkwürdigste aller neuern Philosophien, die Kantische, behauptet, daß bloßes Denken kein Wissen ist. Aber worauf gründet sie diese Behauptung? Woher wissen wir denn, daß wir denken? Woher das Denken als eine im Kantischen Systeme so genannte Form a priori?

Alle diese Fragen als unbeantwortlich abweisen, heißt: die Philosophie überhaupt unbegründet lassen. Und was ist eine unbegründete Philosophie?

Vernunft und Erfahrung sind ohne allen Zweifel der ganze Inhalt des menschlichen Wissens. Aber eben darin zeigt sich die Vernunft, daß sie nach Gründen fragt. Sie fragt also vor allen Dingen, um den Unterschied zwischen sich und der Erfahrung zu finden: Worauf gründet sich die Erfahrung?

So lange die Vernunft nicht sich selbst untreu wird, darf sie bey der Bestimmung des Wissens den Begriff eines Grundes nicht aufgeben. Wenn sich also der Begriff der Erfahrung vor der Vernunft erhalten soll, — und unser ganzes Wissen ist null, wenn er sich nicht erhält, — so müssen wir den Grund der Erfahrung angeben. Dazu aber reicht ein Kategorien-System, das nur die logische Form des Erkennens in der Erfah-

rung bestimmt, den absoluten Grund des Erkennens aber als gegeben voraus setzt, nicht hin.

Die Wissenschaft, durch welche der Grund der Erfahrung gefunden und vor der Vernunft gerechtfertigt wird, ist die Apodictik. Warum sie in dem gegenwärtigen Versuche gerade diesen und keinen andern Nahmen führt, lehrt die Bestimmung der Wissenschaft selbst nach dem zweyten Gesichtspuncte.

II.

Wenn die Philosophie den neugierigen und nach hohen Dingen strebenden Verstand immer wieder in die Schule der Erfahrung zurück schicken will; so muß sie billig auch den Grund angeben, warum der Verstand, und nahmentlich der so oft gepriesene und gescholtene gemeine Menschenverstand, sich auf die Erfahrung verlassen kann. Freylich braucht sie diesen Grund nicht ihm selbst, dem gemeinen Menschenverstande, anzugeben; denn dieser kann, als gemeiner Menschenverstand, an der Erfahrung nicht zweifeln. Für ihn steht, wie in der bürgerlichen Prozeß-Ordnung, unter den Beweisen der Beweis durch den Augenschein oben an. Aber der Augenschein ist gerade das, was der phi-

losophische Zweifler für keinen Beweis gelten läßt. Und der gemeinste Menschenverstand stimmt mit allen philosophirenden Secten, selbst mit dem Skepticismus, in der Achtung überein, die die Vernunft vor Beweisen überhaupt haben muß, wenn gleich über das, was in gegebenem Falle für erweislich oder unerweislich, erwiesen oder nicht erwiesen gehalten werden soll, des Streitens kein Ende ist. Selbst der Schwärmer, dessen Sache sonst nicht das Beweisen ist, will zuweilen, wie der Skeptiker, die Unzulänglichkeit aller Beweise — beweisen.

Woher unter den vernünftigen, wenn gleich im Gebrauche ihrer Vernunft oft noch so unvernünftigen Geschöpfen, die wir kennen, die unerkünstelte und tief liegende Achtung gegen Beweise? Man kann antworten: Eben daher, weil diese Geschöpfe alle vernünftig sind. Vernünftig ist dann auch diese Antwort, nur, Schade! nicht allzu verständlich; denn wir müssen zuvor gründlich verstehen, was Vernunft ist, ehe wir philosophisch wissen können, was vernünftig ist. Nicht anders als durch Beweise lernt die Vernunft sich selbst kennen, indem wir durch Denken zu finden suchen, was vernünftig, und durch Vernünftigkeit, was

wahr ist. Was heißt nun, das, was wir finden wollen, durch Vernunft wirklich finden? Was anders, als: es beweisen? zuerst uns selbst, und dann auch den, der uns widerspricht, durch Gründe überzeugen? Wo liegt nun der Grund aller Beweisgründe? Woher zuletzt die Ueberzeugung?

Es muß einen Deutschen Philosophen freuen, daß ihm hier seine Sprache den Grund oder Abgrund des menschlichen Wissens, vor dem selbst die Philosophie anfangs zurück schwindelt, ein wenig beleuchten hilft; denn in den meisten Sprachen bezeichnet man die Begriffe: Grund und Vernunft, mit demselben Worte, so daß der Begriff eines Vernunftgrundes, worauf doch am Ende die Ueberzeugung ruht, sich, als ein Wortspiel, nicht eben empfiehlt. Auf Gründen ruhen aber alle Beweise; und beweisen selbst heißt, in einer andern bekannten Formel: die Wahrheit zurück führen auf ihre Gründe. Was wir als auf den letzten Grund der Wahrheit zurück geführt denken, das denken wir als in der letzten Instanz unumstößlich erwiesen oder apodictisch.

Sind wir aber durch alle diese Wörter und Formeln der gründlichen Bestimmung eines Beweises, Be-

weisgrundes, und letzten Grundes, um ein Haar näher gekommen? Wer es glaubt, der gebe uns doch zur Probe nur erst ein Mahl eine logische Definition von einem logischen Grunde, der denn doch am Ende mit dem Beweisgrunde Eins ist. Nichts als ein synthetisches Spiel mit Begriffen ist es, zum Beyspiele, wenn man, wie in einem sonst schätzbaren Lehrbuche der Logik, den logischen Grund eine Vorstellung nennt, woraus die Uebereinstimmung oder der Widerspruch in der Erkenntniß erkannt wird; denn diese Erklärung setzt voraus, daß Uebereinstimmung und Widerspruch selbst ein Grund der Erkenntniß sind, oder sie sagt in Beziehung auf Wahrheit gar nichts und läßt den Begriff eines Grundes als eine leere Vorstellung stehen. Verlangt man aber statt einer logischen Definition gar eine transscendentale, so ist das ganze weite Feld der Begriffe, sie mögen aus der Erfahrung abgezogen oder reine Verstandesbegriffe seyn, für unser Bedürfniß wüst und leer; denn alle Begriffe wollen selbst begründet seyn, wenn sie etwas bedeuten sollen, und es kommt deßwegen nichts als transscendentaler Nebel und Dunst an den Tag, wenn wir Begriffe unablässig durch Begriffe begründen wollen.

Vielleicht wird eine Analyse der, von unsern Philosophen nicht hinlänglich bemerkten, Verschiedenheit der bloß logischen und der transscendentalen Beweisart auf das, was nie deutlich genug entwickelt werden kann, ein helleres Licht werfen.

Die Logik nimmt keinen Theil an dem Streite über Realitäten. Sie berichtigt bloß Urtheile, und zwar nicht anders als durch Urtheile. Nun hat man die philosophische Theorie der Beweise, ohne deren einstimmige Anerkennung die Disputationen über das zu Beweisende nichts als Spielgefechte sind, bisher hinlänglich ins Klare zu bringen vermeint, wenn man ihrer als eines Anhanges zur Logik erwähnte und, als ob es da weiter nichts zu bedenken gäbe, von dem leicht verständlichen Satze ausging: „Die Wahrheit eines Urtheils durch ein anderes begründen, heißt: jenes Urtheil beweisen." Mag dieser Satz immer in einer Logik stehen bleiben, die sich auf das pädagogische Verdienst einschränkt, die harten Ecken des rohen Menschenverstandes abzuschleifen; der Philosoph aber darf wohl zu einer solchen Behandlung eines der wichtigsten Begriffe der ganzen Philosophie den Kopf schütteln. Wie kann ich denn, — schon

der natürliche Menschenverstand, wenn er sich ein wenig besinnt, muß auf die Frage gerathen, — wie kann ich denn die Wahrheit eines Urtheils durch ein anderes Urtheil begründen? Durch Schlüsse! antwortet der Logiker, als ob er nun Alles gelehrt hätte, was man von einem Philosophen fordern kann. Denn wer aus einem gegründeten allgemeinern Satze einen besondern oder minder allgemeinen, wie man logisch sich ausdrücken darf, ableitet, der hat diesen abgeleiteten Satz allerdings bewiesen. Aber wenn man so durch Schlüsse eine syllogistische Leiter bauen kann; worauf ruht denn zuletzt diese Leiter? denn die Möglichkeit der Demonstration, wie man die logische Beweisart vorzugsweise zu nennen pflegt, setzt voraus, daß dem zu demonstrirenden Satze ein allgemeinerer Satz zum Grunde liegt. Welcher Satz liegt denn nun wieder diesem zum Grunde? und welcher wieder diesem? Fragt man logisch so fort, so kommt das Logisch-Unendliche, das heißt: das absolute Nichts, zum Vorschein. Auf Nichts sind dann alle Schlüsse logisch gebauet. Wenn die Wahrheit von Sätzen getragen werden soll, die nur dadurch wahr sind, daß sie sich auf andere und allgemeinere Sätze gründen; so gleicht die Philosophie dem Elephanten der In-

dischen Mythologie, der, mit der Welt auf seinem Rücken, sich auf eine Schildkröte stützt, die Schildkröte aber stützt sich auf .... Da hat die Weisheit ein Ende. Man nahm, weil dieses Spiel gar zu kindisch ist, auch längst in der Logik seine Zuflucht zu indemonstrabeln und unmittelbar-wahren Sätzen. Aber macht man die Wissenschaft, die den Werth der Beweise einschärft, nicht lächerlich, wenn man beweiset, daß alles Erweisliche am Ende auf dem Unerweislichen ruht? Wenn dem wirklich so ist, worauf ruht denn dieser Beweis selbst, daß der letzte Grundsatz der Erweislichkeit unerweislich ist? — Arme Logik, du kannst dir durch eigne Kraft in Ewigkeit nicht helfen; denn dein Begründen der Urtheile durch tiefer liegende und allgemeinere Urtheile schwebt über dem Abgrunde des Unendlichen, und selbst dein Begriff von Gründlichkeit ist, so fern er dir als Begriff angehört, grundlos. *)

*) Nicht ohne Verwunderung läßt sich, wenn man ganz bedacht hat, wovon hier eigentlich die Rede ist, eine Stelle in der so genannten zweyten Analytik des Aristoteles lesen. Es gibt, sagt Aristoteles, Einige, die behaupten: Man könne nichts wissen, weil man das Absolut-Erste, (τὰ πρῶτα,) wissen müßte, (um überhaupt etwas zu

Die Logik, die Alles begründen lehren will, muß also zuerst selbst begründet werden durch die Transscendental-Philosophie. Auch dies hat man endlich eingesehen. Aber worauf gründet sich denn die Transscendental-Philosophie? Ruht sie nicht als Philosophie wieder auf der Logik? denn alles Wissen in Begriffen und Sätzen ist, der Form nach, ein logisches Wissen, und unser Verstand kann keinen transscendentalen Schritt thun, ohne von der Logik begleitet zu werden. Was kann also daraus entstehen, wenn man die Transscendental-Philosophie durch einen Satz begründen will? Nichts als ein Zirkel, in den man die Philosophie wie in einen Zauberkreis beschwören kann, in dem sie sich aber — proh dolor! — zu Tode dreht. Diesen unerfreulichen Zirkel versteckt man denn durch die transscendentale Beweisart, die wir jetzt näher bestimmen wollen.

wissen.) Sonach aber verliere sich die Wissenschaft im Unendlichen. Denn was folgt, (τὰ ὕστερα,) oder gefolgert wird, könne doch nur erkannt werden aus dem Vorhergehenden, und so Alles zuletzt nur aus einem Ersten. Nun, sagen Jene weiter, wissen wir aber nichts Erstes; (denn um es zu wissen, müßten wir es be-

Die eigentlich-logische Beweisart oder Demonstration ist episyllogistisch. Sie schreitet ruhig vom Allgemeinen zum Besondern fort, indem sie das Absolut-Allgemeine = x voraus setzt. Ihr logisches Fundament sind Erklärungen und Definitionen, durch die sie einen Begriff, von dem sie ausgehen will, im Verstande fixirt. Auf diese Art suchte der logisch-gründliche Systematiker Wolf die ganze Philosophie zu be-

weisen können: was sich widerspricht, hätte Aristoteles nur immer hinzu setzen können; denn alles Beweisen ist ja logisch ein Folgern, also ein ewiges Voraussetzen von etwas Vorhergehendem.) — So nahe streifte man also schon damahls um den Strudel herum, der logisch alles Wissen verschlingt. Wie hilft sich Aristoteles, dessen bewundernswürdig helles Auge doch unmöglich diesen Strudel übersehen konnte? Er läugnet, daß alles Wissen ein gefolgertes Wissen sey, und spricht, was man von ihm, dem Erz-Demonstrator, am wenigsten erwarten sollte, fast wie ein Philosoph aus unserm letztern Decennio, von indemonstrabeln und unmittelbar-wahren Sätzen. Unglücklicher Weise aber verirrt er sich nun in die Mathematik. Da gibt es denn freylich Axiome, nur, Schade! solche, die wieder die Wahrheit der ganzen Mathematik voraus setzen. Daran knüpft dann der feine Dialectiker den Begriff der Allgemeinheit, und

gründen. Da er uns aber mit seinen Definitionen von Begriffen nicht aus der Sphäre der Begriffe führen konnte, so war seine vermeintlich-transscendentale Begründung der Philosophie nichts als eine logische, sehr oft eine ganz willkürliche Bestimmung von Begriffen ohne Realität. Daß sie nichts mehr war, hätte ein so methodischer Demonstrator unvermeidlich am Ende selbst finden müssen, wenn er nicht, wie Leibnitz und alle Metaphysiker

meint, als Logiker ganz recht: was absolut-allgemein sey, (ὅσα καθόλου,) das sey auch nothwendig. Und hier verläßt er uns, als ob er die skeptischen Einreden, die er widerlegen wollte, wirklich widerlegt hätte. Wie? — konnte man ihm mit Grunde antworten, — du fängst deine Demonstrationen mit indemonstrabeln Sätzen an und gründest diese Sätze auf die Begriffe der Allgemeinheit und Nothwendigkeit? Worauf gründest du denn diese Begriffe? Wenn du sie durch Sätze so bestimmst, daß Grundsätze aus ihnen entspringen sollen, begründest du sie denn nicht durch andere Sätze? Also beweisest du ja eben, indem du die Nothwendigkeit dieser Sätze beweisest, zugleich, daß sie aus andern Sätzen bewiesen werden können; also führst du uns im Kreise herum, wie alle Philosophen, die die Logik durch sich selbst begründen wollen.

vor ihm, die logische Beweisart mit der transscendentalen zusammen gekünstelt hätte, was denn freylich selbst unsre Transscendental-Philosophen noch gar zu oft thun. Die transscendentale Beweisart borgt von der Logik nur die Methode, geht aber einen ganz andern Gang. Sie ist durch und durch prosyllogistisch. Das Princip der Einheit aller Erkenntnisse, ohne welches unser Wissen sich selbst zerstört, vertritt bey ihr die Stelle eines allgemeinen Satzes. In fortwährendem Rückblicke auf dieses Princip beweiset sie nun, daß, wenn die Sätze: a, b, c, u. s. w., nicht angenommen werden, die Vernunft sich widerspricht. Nun, schließt sie, kann sich die Vernunft nicht widersprechen; folglich sind die Sätze: a, b, c, u. s. w., unumstößlich wahr. Das sieht denn wie der bündigste Beweis aus; und für die Logik ist er allerdings bündig genug. Aber auch für die Transscendental-Philosophie? Ja, wenn er nur noch auf etwas mehr, als auf dem bloß logischen Princip des Widerspruchs ruhte! denn dieses Princip ist es, was die Stelle des transscendental gar nicht vorhandenen Satzes, aus dem alles Uebrige gefolgert wird, hinter der Decke vertritt, wenn die Philosophie einen absolut-wahren Satz sucht. Nichts als ein Kunststück, und

zwar recht eigentlich das starke Stück der Dialectik. Der Skepticismus, der diese Zauberlaterne nicht zerschlagen kann, ist nicht der, den der große Geist Pyrrho's des Zweiflers in seinem ganzen Umfange dachte.

Aber womit in aller Welt, hör' ich die vereinigten Dogmatiker, Skeptiker und Kritiker, wenigstens die von der alten Observanz, mir zurufen, womit soll denn die Philosophie anfangen, wenn sie keinen höchsten Grundsatz aufstellen kann? Das ist eben die große Frage. Diese Frage will die Apodictik beantworten. Sie will den letzten Grund aller Beweise, so weit er durch Vernunft gefunden werden kann, mit dem Princip der apodictischen Urtheile, die eben von dem Griechischen Nahmen der Beweise ihren Nahmen führen, zugleich angeben. Deßwegen nennt sie sich Apodictik.

Man denke nur, wenn man vorläufig sich selbst sagen will, was denn das gesuchte Princip ungefähr seyn könnte, nicht zu früh an so genannte Thätigkeit des Ich im Sinne der von dem verdienstvollen Herrn Fichte in Jena versuchten Wissenschaftslehre. Allerdings kann man durch diesen Begriff der Thätigkeit des Ich, und zwar der so genannten nothwendigen,

sich der Idee der Apodictik besser als durch irgend ein anderes System nähern. Aber man hüte sich vor leeren Voraussetzungen! Wie? wenn nun die nothwendige Thätigkeit des Ich ein apodictisches Unding wäre, und das absolute Wissen, das durch sie ein Setzen werden soll, wieder zu einem Spielwerke der Logik machte? Auf keinen Fall dürfen wir wenigstens, wenn wir Philosophen heißen wollen, eine nothwendige Thätigkeit des Ich voraus setzen. Wer von dieser Voraussetzung nicht lassen kann, der sieht die Apodictik schon durch einen Nebel, und wird sie schwerlich verstehen, nicht, weil es ihm an Verstande fehlt, sondern weil sein Verstand nicht frey ist.

III.

Beweisen und Wissen beziehen sich nothwendig in der Vernunft auf ein Seyn.

Die Apodictik beschäftigt sich vorzüglich mit dem Begriffe des Seyns oder der Realität, diesem Grundbegriffe aller Wissenschaft, den die Leibnitzische Philosophie zu weit verfolgte, die Kantische aber nicht weit genug. Leibnitz ließ sich irre führen durch das logische Zusammentreffen der einfachen

Substantialität mit der hyperlogischen Realität, die sich selbst begründet. Die Kantische Kritik glaubt diese Realität oder das wahre Seyn dadurch hinlänglich bestimmt zu haben, daß sie es in drey Kategorien: der Qualität, Relation und Modalität nach, Ein Mahl als Realität, dann als Substantialität, und endlich als Wirklichkeit, — ich setze diese Kantischen Kunstwörter als bekannt voraus, — logisch zerlegt. Sie drückt sich zwar nirgends über diese Zerlegung deutlich aus: aber vermag irgend ein Menschenverstand die drey Begriffe: Realität, Substantialität und Wirklichkeit, in Kantischer Bedeutung als verschieden zu denken, wenn er ihre Verschiedenheit nicht auf einen unbedingten Begriff des Seyns überhaupt bezieht? Wie nun? wenn sich sollte beweisen lassen, daß nicht nur die drey Existential-Kategorien, — man kann sie zur Unterscheidung von den übrigen so nennen, — sondern alle Kategorien des Kantischen Systems, selbst logisch, den Begriff einer hyperlogischen Realität voraus setzen? Dann würde das Kategorien-System selbst auf den Nahmen einer Transscendental-Philosophie keinen Anspruch machen dürfen, wenn es nicht auf eine Art begründet wird, von der die Kantische Phi-

losophie nichts weiß; denn diese Philosophie weiß nur von Kategorien und Anschauungen, die insgesammt als solche, d. h.: abgetrennt von dem Absoluten, das in sich selbst ist, im Grunde Nichts sind. Deßwegen weiset denn auch eben diese Philosophie, ohne es zu sagen, immer auf das unbekannte Substrat der Erfahrung hin, das sie = x setzt. Durch dieses x ist sie eigentlich und wirklich, nämlich als Philosophie, begründet. Nun ist aber dieses den Anti-Kantianern zum Aergernisse und den Kantianern zur Thorheit hingestellte x nicht nur im Verstande selbst ohne alle Bestimmung, sondern als Substrat der Erscheinungen in der wirklichen Welt auf Nichts gestellt; denn das Kantische System darf, wenn es consequent seyn will, mit der Kategorie der Wirklichkeit so wenig wie mit den übrigen Kategorien über die Erscheinungen hinaus gehen; und Erscheinungen sind als Erscheinungen, der Realität nach, Nichts. Das notorisch gewordene Ding an sich, auf das alle unsre Vorstellungen zielen, ruht also, weil es mit jenem x zusammen fällt, am Ende auch auf Nichts, und nun darf man wohl weiter fragen: Worauf ruht denn die Kantische Philosophie? Und so muß man wenigstens den Versuch des tiefsinnigen Mannes ehren, der, weil er einsah,

daß die Kantische Philosophie durch sich selbst nicht gerettet werden kann, zu einer nothwendigen Thätigkeit des Ich seine Zuflucht nahm. Die Apodictik wird, wenn es ihr anders gelingt, die Kantische Formal-Philosophie durch einen, von dieser Philosophie, wie von jeder andern, unabhängigen, Realismus begründen. Sie gesteht dies um so lieber zum voraus, da sie übrigens das Ansehen hat, als ob sie nur die Unzulänglichkeit des Kantianismus beweisen wolle. Hoffentlich wird sie es ja durch ihre Offenherzigkeit nicht zugleich mit Freunden und Gegnern des Kantischen Systems im voraus verderben. Wer der Meinung ist, daß sich jenseits des Kantischen Systems gar kein Feld mehr gewinnen läßt, muß doch seine Meinung auch nach der Idee einer Apodictik beweisen können. Und die Gegner des Kantianismus würden vielleicht Bekenner desselben seyn, wenn ihnen überhaupt ein Formalismus genügte. Sollte nun auch die Apodictik keiner Partey genügen, so stehen die Sachen von beyden Seiten wenigstens nicht schlimmer als vorher.

* * *

Nach der Voraussetzung des Unterschiedes zwischen Theorie und Praxis, und nach der Verschiedenheit des Denkens und Wissens, durch die sich die Theorie selbst in zwey Abschnitte auflöst, zerfällt die ganze Abhandlung der Apodictik in drey Theile. Denken, Wissen und Thun sind die drey Aufgaben, mit denen wir uns zu beschäftigen haben. Das erste Buch wird also die logische, das zweyte die transscendentale, das dritte die practische Apodictik enthalten. Im vierten Buche werden die Resultate angezeigt werden, die sich aus der Apodictik für die Erweiterung der Wissenschaften und für das nächste Interesse des Menschen ziehen lassen.

Erstes Buch.

Logische Apodictik.

Erstes Buch.

Logische Apodictik.

Erstes Kapitel.

Vom Denken überhaupt.

Wenn das Absolute, das die Vernunft sucht, durch reine Logik gefunden werden könnte, so wäre es vermuthlich schon längst gefunden; denn die Logik war, seit ihrer systematischen Entstehung, eine glückliche Wissenschaft. Sie ist von den herrlichsten Köpfen bearbeitet worden und hat, wie Kant sagt, nie nöthig gehabt, einen Schritt zurück zu thun. Ob es deßwegen wahrscheinlich ist, daß sie auch keinen bedeutenden Schritt mehr vorwärts thun könne; ist, überhaupt gedacht, eine andere Frage. Aber wenn man diese Frage ein wenig durchdenkt, so kann man doch schwerlich noch

positive Fortschritte von der Logik erwarten; denn was für Fortschritte sollten das seyn? Die Logik ist, wie man sich Kantisch ausdrückt, die Wissenschaft der Form des Denkens. Ihre Grundsätze sind Formeln, die durch das Merkmahl des Widerspruchs zwar vereinigt und, so viel es für den Verstand nöthig ist, begründet, aber nicht so bestimmt werden, daß das Wissen, das die Vernunft dem bloßen Denken entgegen stellt und über das Denken erhebt, jemahls aus ihnen hervor ginge. Nun mögen wir nach diesen nothwendigen Formeln Begriffe mit Begriffen multipliciren und dividiren, so viel wir wollen; immer verdanken wir, wenn unser Wissen sich durch logische Rechnung wirklich erweitert, die neue Wahrheit, ihrem positiven und überzeugenden Gehalte nach, nicht der Logik. Diese hat nur die Form des Denkens hergegeben, nicht das Gedachte. Und doch ist auch die Logik eine Wissenschaft. Das Wissen im Denken läßt sich in der Formel ausdrücken: Ich weiß, daß ich denke. Woher ich aber das weiß, davon weiß die Logik nichts. Urtheilen wir nun vollends nicht bloß: Ich denke; sondern objectiv: Was ich denke, ist wahr oder unwahr; so rücken wir selbst im Denken den Gesichtspunct über

das Denken hinaus. Wir finden das Positive, an dem uns gelegen ist, nicht dadurch, daß wir es denken, sondern dadurch, daß wir selbst dem Denken ein Wissen voraus setzen, auf dessen Principien wir alles Denken als wahr oder unwahr beziehen und es dadurch begründen. Ueber den letzten Grund des Wissens, den die Transscendental-Philosophie zugleich mit dem Absoluten sucht, gibt die Logik nicht die geringste Auskunft.

Aber wenn die Logik durch sich selbst keine positiven Fortschritte machen kann und über das große Räthsel der Wahrheit keine directen Aufschlüsse verspricht, so läßt sich vielleicht um so eher auf Gewinn rechnen, wenn man die negative Seite dieser unbezweifelbaren Wissenschaft einer neuen Aufmerksamkeit würdigt.

Nur durch die Logik kann die Vernunft sich selbst prüfen. Indem sie sich prüft, findet sie zugleich die Gesetze, nach denen sie sich prüft. Indem sie diese Gesetze findet, bestimmt sie, was wir durch Begriffe vermögen und nicht vermögen. So kam durch eine neue Ansicht der Logik das Kantische System als Grenzbezeichnung aller menschlichen Wissenschaft zum Vorschein.

Was hindert uns, auf diesem Wege weiter vorzudringen, und zu versuchen: ob wir eine Frage beantworten können, die dem Logiker, als Logiker, fremd ist? Kann die Logik sich selbst beweisen?

Ohne den Begriff des Beweises ist die Logik keine Wissenschaft. Alle logische Formeln und Beurtheilungsregeln sind zugleich Beweisformeln und Beweisregeln. In allen Wissenschaften, in welchen Beweise geprüft werden, beruft man sich auf die Logik. Der Logiker muß also zugeben, daß durch Verstandesformeln etwas bewiesen werden kann, wäre es auch am Ende nur dies, daß sich nichts weiter beweisen läßt, als eben dies; oder er macht seine Wissenschaft selbst zur Absurdität.

Wie aber? wenn nun dieses logische Zugeben und Einräumen ein bloßes Voraussetzen wäre? wenn die Logik sich selbst, so weit sie bloß Logik ist, nicht anders als im Zirkel beweisen, also im Grunde gar nicht beweisen könnte?

Wir wollen jetzt diese Frage ohne alle Beantwortung stehen lassen. Sie enthält des Stoffes zum Nachdenken so viel, und deutet den Begriff einer logischen Apodictik zugleich so bestimmt an, daß es rathsam ist, im

Folgern inne zu halten und diesen Begriff zuerst zu entwickeln.

Die Apodictik uberhaupt ist, als Wissenschaft der Beweisgründe, eine Wissenschaft der letzten Gründe des Wissens und der absoluten Ueberzeugung überhaupt. Logisches Wissen ist ein Wissen in Begriffen. Wir wollen, um vorsichtig zu seyn, noch nicht sagen: ein Wissen in Urtheilen; denn es wäre möglich, daß Begreifen, (Begriffe formen,) Urtheilen und Schließen in transscendentaler Bedeutung Eins und Dasselbe, oder vielmehr, daß das Vermögen, von dem alles Urtheilen als Wissen ausgeht, von der Form des Denkens, die sich in jenen drey logischen Acten entdeckt, durchaus verschieden wäre. Daß aber logisches Wissen nur durch Begriffe möglich ist, dürfen wir voraus setzen. Jedes Wort, das hier geschrieben steht, ist ja ein bezeichneter Begriff. Die ganze Welt, in der unser Verstand lebt, ist eine Welt von Begriffen. Als denkende Wesen beweisen wir ohne Zweifel in Begriffen. Aber auch durch Begriffe? Mit andern Worten: Gehört das Denken zum Fundamente der Beweise? oder: Wie weit kann die Logik den Begriff eines Beweises führen? Diese Frage soll die logische Apodictik beantworten. Gesetzt auch, die Antwort

fiele, wie sich nach der Einleitung fast schon voraus zu sehen läßt, am Ende so aus, daß das, was in der Frage gesucht wird, sofern es der Logik angehört, bloß als ein Zirkel erschiene, so belohnt es doch die Mühe, selbst diesen Zirkel wissenschaftlich zu entwickeln. Und so würde die logische Apodictik zur höhern oder transscendentalen führen, weil, wenn gründliches, das heißt: absolutes und volle Ueberzeugung wirkendes, Beweisen in einem Zirkel möglich wäre, die Logik sich selbst zur Absurdität machen würde; denn die logische Grundregel aller Beweise ist: daß kein Beweis im Zirkel geführt werden darf.

Die logische Apodictik ist also, wenn man will, eine neue Art von Kritik des reinen Verstandes, bestimmt durch den Gesichtspunct der logischen Erweislichkeit. Eigentlich ist sie also mehr wissenschaftliche Einleitung zur Apodictik, als selbst Apodictik. Aber diese Einleitung läßt sich als den ersten Theil der Apodictik behandeln, weil sie der einzige Weg zur apodictischen Selbstverständigung ist. Wir müssen für unsern Zweck den ganzen trockenen Weg der Verstandeswissenschaft noch ein Mahl geben. Hier gibt es keine Blumen zu pflücken, und, bis wir ans Ziel kommen, auch keine

Früchte zu ernten. Aber der Weg führt zum Ziele; und da belohnt uns die Wahrheit. Wer um dieses Lohnes willen sich nicht bemühen mag, der bleibe zurück! Für ihn wird die gute Natur schon sorgen.

Zweytes Kapitel.

Vom logischen Elementar-Princip.

Bey dem ersten Schritte, den wir auf dem Wege der intellectuellen Selbstbefriedigung wagen, finden wir schon, daß alles Denken von Voraussetzungen ausgeht. Dem Systeme aller logischen Wahrheit liegt zum Grunde das Factum des Denkens. Wir nennen es ein Factum, weil wir es, dem ersten Ansehen nach, nicht durch Denken gefunden haben, und durch nichts verbürgen können als durch sich selbst. So sehen wir, in Beziehung auf den gemeinen Verstandesgebrauch, alles dasjenige als ein Factum an, womit unser ganzes Wissen und Denken anfangen und beschließen. So auch die Ueberzeugung, die immer die Stelle des letzten Arguments als Gefühl vertritt.

Fragen wir nun weiter: was uns denn berechtigt, das Denken, ohne Rücksicht auf den gemeinen Verstan-

desgebrauch, als etwas an sich wie ein Factum zu behandeln; so finden wir dazu am Ende keine andere Vollmacht in uns, als das Bedürfniß des Denkens. Wir müssen unser Denken durchaus mit etwas anfangen, weil wir sonst überall nicht denken könnten. Wir müssen es mit etwas beschliessen, weil alles Denken sonst zu nichts führte.

Alles Denken ist nichts weiter als Entwickelung des Facti, das wir mit dem Begriffe des Denkens bezeichnen. Eben so kann man sagen: Das: Ich denke, ist der erste Gedanke, und alles fortgesetzte Denken nichts anderes als Entwickelung dieses Gedankens. Nun machen wir aber während des Denkens einen merklichen Unterschied zwischen Factum und Gedanken, und wollen durch Denken finden, wie das Denken sich auf Facta bezieht. Was wollen wir denn da eigentlich? Wenn wir das Denken selbst am Ende wie ein Factum behandeln müssen, so kommen wir ja mit allem Denken nicht weiter, als: ein Verstandes-Factum psychologisch zu unterscheiden von einem Gefühls-Factum. Aus dem Gesichtspuncte der transscendentalen Reflexion betrachtet wären denn beyde Facta nur Modificationen Eines Facti der Ueber-

zeugung. Das können wir denn in seiner objectiven Beziehung das Vorstellungs-Factum nennen. Legen wir aber dieses dem Denken zum Grunde, so überschreiten wir schon die Grenzen der Logik, mit der wir uns hier allein beschäftigen: denn die Logik setzt, um den reinen Verstand zu analysiren und Gefühle durch Begriffe zu berichtigen, das Denken als verschieden von dem Anerkennen der Objecte voraus; und zu dieser Voraussetzung findet sie unter allen ihren Principien keine Befugniß, als immer wieder das logische Bedürfniß dieser Voraussetzung und das unbezweifelbare Factum des Denkens.

Wenn nun die Logik über den Begriff eines Facti überhaupt keine befriedigende Auskunft geben kann, was wird sie uns von dem besondern Facto lehren können, von dem sie ausgeht?

Das besondere Factum des Denkens psychologisch zu erläutern, war das Geschäft, das die Philosophie zuerst übernehmen mußte, um sich der transscendentalen Wissenschaft zu nähern. Aber sie hatte auch kaum den Begriff der logischen, d. i.: bloß durch Denken bestimmbaren, Wahrheit gefunden, so ging sie schon in Skepticismus über. Die Eleatische Philosophie, die zuerst den

Weg der reinen Logik bemerkte, wurde sogleich dialectisch. Aristoteles wollte dem Muthwillen der Dialectiker ein Ende machen durch eine ununrstößliche Analytik oder Logik der Wahrheit. Als empirischer Logiker leistete er Alles, und noch mehr, als man von ihm fordern konnte; aber als transscendentaler Logiker spielt er mit Formeln. Seitdem haben nun Skeptiker und Dogmatiker das Factum des Denkens auf mannigfaltige Art erzählt; aber keiner hat aus der reinen Logik etwas mehr machen können, als eine Geschichte des menschlichen Verstandes.

Daß nun das Princip der Wissenschaft des reinen Denkens ein historisches Princip seyn soll, kann der Logiker unmöglich dulden. Denn wie wollen wir jemahls philosophisches von historischem Wissen gründlich unterscheiden, wenn alles Wissen am Ende historisch, d. h.: auf Facta gegründet ist? Wie können wir Facta durch Beurtheilung einem höhern Princip unterwerfen, wenn das Princip der Beurtheilung im Verstande und die Summe aller Verstandes-Functionen selbst nichts weiter ist als das analysirte Factum: Ich denke?

Aber dieses räthselhafte Factum hat noch einen eigenen Character, der sich entdeckt, wenn wir es als ein lo-

gisches Urtheil in seine Begriffe auflösen. Schon dieses, daß wir ein Factum in Begriffe auflösen können, ist merkwürdig genug. Wir würden es auch nicht können, wenn es während der Analyse noch ein Factum wäre; und wie ein Factum durch sich selbst ein Urtheil werden kann, verdient nicht weniger Aufmerksamkeit: aber wir müssen die Untersuchung darüber noch ein Weilchen aussetzen. Genug für unsern nächsten Gesichtspunct, daß sich das Urtheil: Ich denke; so wenig wie das Factum: Ich denke; bezweifeln läßt und daß es eine bestimmte logische Form hat. In dieser logischen Form besteht das Urtheil: Ich denke; nur aus zwey Begriffen. Warum nicht aus dreyen? Gehören denn nicht wenigstens drey Begriffe, ein Subject, ein Prädicat und eine Copula, zu jedem logisch-vollständigen Urtheile?

Die neuern Versuche, die Formen der Urtheile zu classificiren, müssen doch wohl nicht vollständige Resultate gegeben haben; denn unter keine von den Rubriken der im Kantischen Systeme so genannten Quantität, Qualität, Modalität und Relation läßt sich das Urtheil: Ich denke; mit seinem logischen Deficit bringen. Es liegt vielmehr jenen Urtheilsformen selbst zum Grunde. Ich bestimme mein Urtheil, d. i.:

Ich denke der Qualitat nach; u. s. w. Wir fragen also zuerst: Ist denn das Urtheil: Ich denke; mit seinem logischen Deficit einzig in seiner Art?

Hätte man die, so glücklich entdeckten, Urtheilsformen nur noch einen Schritt weiter in die Tiefe der Principien verfolgt, so würde man die Grundform aller Urtheile philosophisch gefunden haben, die man grammatikalisch längst gekannt hat. Ehe nämlich der Verstand einem Urtheile die Formen der Quantität u. s. w. geben kann, muß er das absolute Urtheil formen: Ich denke. Nun ist Selbstbestimmung des Verstandes das letzte logische Merkmahl aller Urtheile. Deßwegen nennt man auch den Verstand ein Vermögen der Spontaneität. Diese logische Selbstbestimmung geht aller Bestimmung eines Begriffs durch einen andern Begriff voran. Die Form der logischen Selbstbestimmung zum Urtheilen ist nun eben das Urtheil: Ich denke; das eben deßwegen, wie alle logische Formeln, ohne Inhalt ist. Indem nun durch die Selbstbestimmung des Verstandes kein Object gegeben, also ohne alle Real-Bestimmungen geurtheilt wird; so fällt der dritte Begriff, der zu allen Real-Urtheilen nothwendig gehört, von selbst weg. Subject und Prädicat, das Bestimmende und das Be-

stimmte, sind hier Eins. Und so läßt sich das Urtheil: Ich denke; auch ausdrücken: Ich bestimme mich zum Urtheilen in Begriffen; urtheile also bloß der Form nach. Da nun durch dieses logische Selbstbestimmen durchaus noch keine Real-Bestimmung gefunden wird, so gibt mir das Denken auch keine Aufklärung über den absoluten Grund des Urtheilens und Denkens. Ob die logische Selbstbestimmung auf irgend eine Art mit der practischen, oder dem Willen, verwandt ist; ob der letzte Grund derselben in unserm reinen Selbst liegt, wie der Ausdruck: Selbstbestimmung, anzudeuten scheint; oder ob wir selbst nur logisch das Denken auf diese Art durch uns selbst bestimmen, während unser reines Selbst im Grunde vielleicht durch etwas ganz anderes bestimmt wird: auf alle diese der Transscendental-Philosophie so wichtigen Fragen gibt das logische Factum des Denkens keine Antwort. Diese erste Bestimmung der logischen Formen durch den Verstand selbst erkennt denn auch der natürliche Menschenverstand als eine an sich leere Bestimmung an, wenn er das Denken dem Wissen apodictisch entgegen stellt. Das nackte: Ich denke; hat für ihn wenig Werth; denn Thoren und Weise denken: aber ob und in wie

fern Wahrheit in dem ist, was wir denken, das ist es, was wir gern wissen möchten; und darüber kann uns das logische Factum des Denkens gar keine Aufschlüsse geben, weil dieses Factum selbst logisch nur in so fern einen wissenschaftlichen Werth hat, als wir wissen, daß wir denken.

Wir wollen, um von dem blendenden Worte Selbstbestimmung, nicht irre geführt zu werden, das Factum des Denkens, sofern es bloß logisch und mit dem Urtheile: Ich denke; völlig Eins ist, das Factum oder Urtheil, — denn beydes gilt hier gleich viel, — der ersten Determination nennen. Das Determinations-Princip wird dabey bloß = x gedacht. Die Grundform aller Urtheile ist nun eben die Form der ersten Determination, durch die der Verstand zuerst sich selbst anerkennt; das wundersame Amalgama von Factum und Urtheil, das die reine Logik weder für ein Factum noch für ein Urtheil gelten lassen darf. Nichts anderes ist denn auch das Princip, von welchem das ganze System der Logik ausgeht, oder das logische Elementar-Princip Sofern wir aber das Urtheil der ersten Determination als Grundform des Denkens und als logisches Elemen-

tar-Princip ansehen dürfen, müssen wir es bloß als logisches Urtheil, und nicht als Factum ansehen; denn die Logik bekümmert sich um keine Facta. Sofern wir aber dieses Urtheil für wahr anerkennen und darauf unser logisches, d. h.: der Form nach zuverlässiges, Wissen gründen, müssen wir es für mehr als ein logisches Urtheil anerkennen, weil durch leere Formeln überall kein Wissen möglich ist. Deßwegen ist die Logik gültig, d. i.: unbezweifelbar nach logischen Principien, sofern ihr Elementar-Princip unbezweifelbar ist. Aber diese Gültigkeit ist nach Transscendental-Principien nur hypothetisch, weil auch das leere logische Wissen, wenn es mehr als Einbildung seyn soll, doch zuletzt als ein Wissen gedacht werden muß, wozu uns das Urtheil der ersten Determination, als Formel, nicht berechtigt.

Nach der Form der ersten Determination beurtheilen wir übrigens nicht allein den Verstand selbst; wir tragen sie in die ganze Natur über. Wo wir kein Real-Princip kennen und die Kraft, durch die etwas geschieht, = x voraus setzen, bestimmen wir Facta der äußern Welt gerade so, wie der Verstand sich selbst in dem Verstandes-Facto bestimmt. So urtheilen wir: „Es regnet; Es friert; Es donnert;“ u. s. w. Wer

regnet denn? Durch welche Kraft regnet es? u. s. w. Das gilt uns logisch gleich viel. Wir ergreifen unmittelbar das Factum, ohne zu räsonniren; und so wird es im Verstande ein Urtheil nach der Form der ersten Determination, mit der einzigen Abänderung, daß wir statt des logisch-unbestimmten Ich das eben so unbestimmte Es setzen. Diese unmittelbare Beurtheilung der Natur setzt dann aber die unmittelbare Selbstbeurtheilung des Verstandes voraus; denn, Es regnet; heißt logisch: Ich denke, daß es regnet.

Der Verstand würde sich selbst widersprechen, wenn wir nicht durch die Form der ersten Determination auch uns selbst in allen Modificationen unsrer Natur beurtheilten, so oft wir etwas, — wir sagen: in uns, — unmittelbar als ein Factum ergreifen. Wie wir also urtheilen: Ich denke; so urtheilen wir weiter: Ich fühle; Ich leide; Ich handle; und zuletzt: Ich bin. Mit dem Urtheile: Ich bin; nimmt die ganze Verstandesbeschäftigung einen andern Character an. Auf diesen neuen Character können wir aber hier nur noch wie aus einer dunkeln Entfernung hindeuten. Auch die Urtheile nach der Form der ersten Determination über Gegenstände, die wir nicht mehr = x

setzen, dürfen wir in der Logik nicht erst durch die Copula: ist, erläutern, um sie vollständig auszudrücken. Wir sagen: Der Vogel fliegt; Die Pflanze wächst; wie wir sagen: Ich denke; Ich fühle; u. s. f. Auch in diesen Urtheilen fehlt der dritte Begriff oder die logische Copula. Diese supplirt man zuweilen durch die Erläuterungsformel: Der Vogel ist fliegend. Aber wozu? Das Urtheil ist vollständig ohne alle Erläuterung. Der Zusatz des Wörtchens: ist, interessirt die Logik im geringsten nicht; denn von der Logik wird das bestimmte Object als gegeben voraus gesetzt. Sofern es aber nicht gegeben, sondern im Verstande bloß logisch ist, ist dieses bloß logische Seyn nichts anderes als das reine Resultat der ersten Determination des Verstandes, also mit dem Beurtheilt werden völlig Dasselbe. So heißt das überschwengliche: Ich bin; in rein-logischer Bedeutung nichts anderes als: Ich bin denkend; und dieses wieder nichts anderes als: Ich denke. Die tiefer liegende Bedeutung des Seyns, unser selbst so wohl als der Welt außer uns, kann durch keine Logik aufgedeckt werden.

Das logische Elementar-Princip enthält also keinen Beweis für irgend eine Realität. Der Schluß des Car-

tesius: Ich denke; also bin ich: ist in den Augen der Logik ein Wortspiel, weil das: Ich bin; logisch nichts heißt, als: Ich bin denkend; oder: Ich denke. Und doch frage jeder sich selbst, ob dieser so oft kritisirte Schluß nicht eine Gewalt über ihn ausübt, die mit der Ueberzeugungskraft des bündigsten Schlusses zusammen trifft, und die auf etwas ganz Anderes deutet, als auf die logische Leere eines so genannten identischen Urtheils! „Ich würde", sagt der gemeine Verstand, „nicht denken können, wenn ich nicht wäre. Ich könnte ja seyn, ohne zu denken. Also sind die Sätze: Ich bin; und: Ich denke; nichts weniger als identisch." Was hilft da alle logische Zurechtweisung? Auch der Philosoph kann denken, daß er seyn könnte, ohne zu denken. Wie kann er dies? Wie kann er durch Verstand sich über den Verstand erheben, und die Möglichkeit jenseits des ersten Urtheils suchen, von dem alles Denken ausgeht? Diese Fragen zu beantworten, werden wir der transscendentalen Apodictik zumuthen. Hier war uns nur daran gelegen, das Elementar-Princip der Logik zu bestimmen; und das Resultat dieser Bestimmung war: daß die Logik keinen absoluten Grund der ursprünglichen Unterscheidung zwischen Fac-

tum und Urtheil angeben kann. Ohne Voraussetzung dieses Unterschiedes ist aber keine gegründete Absonderung des Wissens von dem leeren Denken, des Objectiven von dem Bloß-Subjectiven, mit Einem Worte, kein zulänglicher Unterschied zwischen Wahrheit und Einbildung möglich. Die Logik führt also schon durch ihr Elementar-Princip zum Pyrrhonismus.

Drittes Kapitel.

Vom logischen Bewußtseyn.

Wenn wir, den Forderungen der reinen Logik gemäß, auch noch so gewissenhaft von allen Real-Verhältnissen abstrahiren, so dürfen wir doch als Logiker die Analyse des Urtheils der ersten Determination nicht aufgeben, sofern es als Urtheil, und nicht als Factum bestimmbar ist. Ueber dies können wir ja nichts als Urtheile und Begriffe analysiren, weil der trennende und wieder vereinigende Verstand sich mit nichts beschäftigt, als mit dem, was in ihm ist, also unmittelbar mit keinem Facto. Die Analyse des Urtheils: Ich denke; kommt also der Logik zu; und wo dieses Urtheil ursprünglich anfängt,

wo es Factum, und nicht bloß Urtheil ist, ist gar keine Analyse mehr möglich.

Ein Urtheil analysiren, heißt: es in seine Begriffe zerlegen. Entspringt aus dieser Zerlegung ein anderes Urtheil, durch welches das analysirte auf seine Elemente zurück geführt, und also begründet wird, so ist die Analyse gründlich. Eine gründliche Analyse setzt vor allen Dingen voraus, daß die Begriffe, durch welche geurtheilt wird, noch auf eine andere Art bestimmbar sind, als durch das analysirte Urtheil selbst. Denn wenn die Begriffe, durch die wir ein Urtheil fällen, durch gar nichts anderes bestimmbar sind, als durch eben dieses Urtheil; so fallen Begriff und Urtheil in Eins zusammen, und das Reich der Logik hat ein Ende. Und nun laßt uns versuchen, ob wir mit einer gründlichen Analyse des Urtheils: Ich denke; zu Stande kommen können.

Das Ich und das Denken sind die beyden Elementar-Begriffe, durch welche das Urtheil der ersten Determination gedacht wird. Daß wir ja nicht dieses Urtheil voreilig in ein anderes übersetzen, das etwa lauten möchte: Das Ich denkt sich selbst! Diese Uebersetzung wäre für die Logik ein tödtlicher Sprung:

denn ein Ich als reelles Subject anzunehmen, das sich selbst als Object setzt und dadurch auf Ein Mahl Realität absolut in sich und idealisch außer sich setzt; dazu gibt uns das Urtheil der ersten Determination, das von allen Realitäten abstrahirt und nichts als die erste Form aller Urtheile ist, nicht die geringste Befugniß. Wir nehmen also das Urtheil: Ich denke; unverändert so, wie die Logik es findet. In dieser Form, logisch geprüft, zeigt es sich wirklich als einzig in seiner Art; denn es löst sich logisch in Nichts auf. Dahin, und nicht weiter, führt die Analyse. Denn was ist das Ich, bloß logisch bestimmt? Das Denkende. Was ist aber das Denken? Das, wodurch das Ich sich logisch bestimmt. Was ist denn für ein Unterschied zwischen dem Denken und dem Denkenden? Im Urtheile der ersten Determination gar keiner; denn soll ein Unterschied Statt finden, so muß der Begriff des Ich noch durch andere Bestimmungen gedacht werden, als durch die Bestimmung des Denkens. Nun wird er aber im Urtheile: Ich denke; nur durch die Bestimmung des Denkens gedacht: folglich fällt der Begriff des Ich mit dem Begriffe des Denkens zusammen, und die Analyse hebt sich selbst auf, weil der Unterschied, von dem wir ausgingen, verschwindet.

In dieser logischen Bedrängniß des Ich, das doch vor allen Dingen, ehe es verstandesmäßig sich weiter bestimmt, sich erst als denkendes Ich bestimmen muß, wenigstens in der Philosophie, wo es nur durch Denken sich selbst bestimmt, nimmt man denn gewöhnlich seine Zuflucht zu dem Bewußtseyn. Ich bin mir, sagt man, bewußt, daß ich denke. Aber heißt das logisch mehr, als: Ich denke, daß ich mir des Denkens bewußt bin? Wir mögen uns krümmen, wie wir wollen; immer führt die Philosophie als Wissenschaft in Begriffen durch die Logik auf das problematische Ich denke zurück, und der geendigt scheinende Streit hebt, indem er endigt, von vorn an. Das Urtheil: Ich denke; verschwindet analytisch in ein logisches Nichts, und das Denken erscheint als ein Factum. Sehen wir nun das Denken als ein Factum an, so fragt der Verstand: „Woher weiß ich denn, daß ich denke?“ Antwortet man: „Durch das Bewußtseyn;“ so fragt er weiter: „Was ist denn das Bewußtseyn?“ und die logische Antwort ist: „Das, wodurch ich denke.“ Dieses Ballspiel, wobey dasselbe Princip als Frage und Antwort dialectisch hin und zurück geschlagen wird, kann nicht für eine Begründung der Philosophie als Wissenschaft gelten.

Aber man gibt dem Bewußtseyn ein größeres Ansehen, wenn man es über den Act des Denkens erhebt und zum Princip des Wissens macht. Ohne Bewußtseyn wüßten wir nichts. Das ist gewiß genug. Aber warum ist es so gewiß? Weil jeder Satz, durch den wir uns einbilden, das Bewußtseyn zu bestimmen, als Satz eine Tautologie ist, die nur dadurch als etwas mehr erscheint, daß wir außer dem Satze etwas unmittelbar anerkennen, wodurch der Satz selbst erst möglich wird. Wer das Wissen auf ein Factum des Bewußtseyns gründet, hat ganz Recht, so lange er nur nicht aus dem Facto eine Philosophie als Wissenschaft hervor locken will. Der gemeine Verstand, der mit Voraussetzungen anfängt, hat an dem Facto genug, das er, wie Facta überhaupt, nicht bezweifeln kann. Aber die Philosophie, die Principien sucht, und uns lehren soll, wie Facta überhaupt sich zu Grundsätzen verhalten, und warum sich kein Factum bezweifeln läßt, darf nicht kurz und gut Facta als Grundsätze behandeln und das Factum des Bewußtseyns wie einen Grundsatz des Bewußtseyns aussprechen. Wo ist denn der Uebergang von dem Facto zu dem Grundsatze? Was ist es denn, das der

Verstand ergreift, wenn er fürs erste nur den Begriff des Bewußtseyns faßt? Jede logische Einkleidung des Bewußtseyns setzt ja schon Bewußtseyn voraus. Und so erfahren wir durch den Satz: „Der Grund des Wissens ist das Bewußtseyn;" nichts weiter als: „daß wir jetzt denken, wir wissen etwas." Etwas denkend wissen, und sich bewußt seyn, ist logisch Eins und Dasselbe.

Alle Grundsätze, durch die das Bewußtseyn bestimmt und beurtheilt werden soll, müssen also tautologisch ausfallen, weil das vermeinte Princip des Bewußtseyns nichts anderes ist, als das Wissen selbst, also durch den Satz: Ich bin mir bewußt, daß ich etwas weiß; sofern dies ein Satz seyn soll, nichts mehr gesagt wird, als: Ich weiß etwas. Wir können deßwegen auch diesen viel versprechenden Grundsatz geradezu umkehren und, statt zu sagen: „Ich bin mir bewußt, daß ich weiß, daß —" u. s. w.; eben so verständlich uns ausdrücken: „Ich weiß, daß ich mir bewußt bin, daß —" u. s. w. — Jeder Satz, der aus einem vermeinten Grundsatze des Bewußtseyns abgeleitet wird, ist also wahr, so gewiß das Factum des Bewußtseyns wahr ist. Ob aber dieses

Factum selbst, durch Vernunft bestimmt, Wahrheit oder Traum ist; ob der Vorstellungswechsel, durch den wir etwas zu erkennen glauben, etwas voraus setzt, das mehr ist, als eben dieser Vorstellungswechsel; ob, mit Einem Worte, Idealismus oder Realismus das Resultat des vollendeten Philosophirens ist: darüber kann uns keine Philosophie belehren, deren Fundament ein Grundsatz des Bewußtseyns ist.

Die genauere Bestimmung des Bewußtseyns, so weit es in Begriffen bestimmbar ist, kommt der transscendentalen und practischen Apodictik zu. Hier, wo wir nur den Antheil prüfen, den der Verstand an unserm Wissen hat, durften wir aber auch den vermeinten Grundsatz des Bewußtseyns nicht übergehen, damit uns niemand zumuthete, ihn auch als den höchsten Grundsatz der Logik gelten zu lassen.

Wir können das Bewußtseyn in der Philosophie so wenig wie in unsrer Vernunft überhaupt entbehren. Es ist das beständige Merkmahl der Intelligenz, also, wenn auch nicht der letzte Grund des Wissens, doch zuverlässig der Grund, durch den wir wissen, daß wir etwas wissen. Es ist deßwegen in der neuern Philosophie auch oft mit der Vernunft für Eins und Dasselbe genommen, wenn

ein Unterschied zwischen Vernunft und Verstand angegeben werden sollte. Aber eben mit diesem Unterschiede sieht es noch sehr bedenklich aus. Das Absolute, auf das wir durchaus reflectiren müssen, wenn nicht unser Wissen in Begriffen auf Nichts ruhen soll, kann nicht aus dem Bewußtseyn gefolgert werden, sofern dieses nur Begriffe oder Verkettungen von Begriffen, d. i.: Urtheile und Schlüsse, betrifft. Wir wollen das Bewußtseyn in dieser Beziehung das logische nennen.

Das logische Bewußtseyn ist es, was uns bey allem Denken leitet. Es wird aber von der Logik nicht gefunden, sondern voraus gesetzt. Wir wissen überhaupt nichts von uns als durch die räthselhafte Kraft, die wir Bewußtseyn nennen. Wir wissen also auch dadurch allein, daß wir denken, oder, was immer dasselbe bleibt, wir denken nicht anders, als mit Bewußtseyn; das heißt: wir denken überhaupt. Ohne Voraussetzung des Bewußtseyns hebt der Begriff des Denkens sich selbst auf. Das Bewußtseyn ist daher in dem Urtheile der ersten Determination nothwendig, und auch so vollständig enthalten, als es logisch überhaupt bestimmbar ist. Eben deßwegen aber, weil der Satz: „Ich bin mir bewußt, daß ich denke;“ logisch nichts

weiter sagt, als: „Ich denke;" und wir doch logisch den Beweis, daß wir denken, nicht anders als mit jenem Satze führen können, müssen wir wieder eingestehen, daß die Logik keine Wissenschaft des Bewußtseyns ist. Was noch über dem Gedanken im Bewußtseyn liegt, das, wodurch wir eigentlich Wir sind und was das Denken möglich macht; davon gibt die Logik keine Meldung.

Viertes Kapitel.

Von der Synthesis.

Wir setzen bey unsrer logischen Speculation den Unterschied zwischen Denken und Empfinden voraus. Wir verstehen unter dem Denken die Bildung der Begriffe, Urtheile und Schlüsse im logischen Bewußtseyn. Die Denkkraft nennen wir Verstand. Und nun fragen wir: Wie bestimmt der Verstand sich selbst zum Denken? oder, was eben das sagt: Wie entwickeln sich mit dem Urtheile der ersten Determination die so genannten drey Acte des Denkens: das Begreifen, Urtheilen und Schließen?

Wir haben gefunden, daß das Urtheil der ersten Determination, in welchem doch die Grundform aller Urtheile gegeben wurde, sich nicht analysiren läßt. Dies konnte uns schon auf die Vermuthung leiten, daß die gewöhnlich beobachteten Functionen des Verstandes, die gewöhnlich wie ein Drama von drey Acten vorgestellt werden, nicht die ursprünglichen oder rein-logischen Functionen desselben Verstandes seyn können. Denn wie wäre es möglich, daß der Verstand ursprünglich urtheilte, das heißt: nicht aus besonders gefundenen und besonders bestimmbaren Begriffen ein Urtheil componirte, das sich dann wieder in seine Begriffe decomponiren läßt, sondern in der ersten Determination mit einem Urtheile anfinge, dessen Zerlegung in seine zwey Begriffe logisch-unbegreiflich ist, — wie wäre dies möglich, wenn das Denken überhaupt mit Begriffen anfinge? Und doch fängt die Logik in allen unsern Lehrbüchern seit den Zeiten des Aristoteles mit Begriffen an, und wird, so lange Menschen räsonniren, mit Begriffen anfangen müssen. Wo ist nun der Uebergang vom Urtheile der ersten Determination zur Bildung der Begriffe, durch die logisch noch nicht geurtheilt wird? und wie kommt es, daß

selbst das Urtheil der ersten Determination, das unmittelbar aus einem Facto entspringt und in der Analysis verschwindet, in zwey Begriffe wenigstens eingekleidet ist?

Alle Fragen über die reinen Functionen des Verstandes bleiben abenteuerliche Räthsel, so lange wir nicht mit den empirischen Functionen desselben Verstandes im Klaren sind; denn nur durch Anwendung ist der Verstand thätig. Wir wollen also das Urtheil der ersten Determination einmahl vergessen. Wir wollen dem Verstande, für dieses Mahl auf gutes Glück und bloß zur Probe, Objecte, und zwar Erfahrungs-Objecte, geben, und sehen, was er mit diesen ausrichtet.

Der Verstand stellt sich empirisch den Sinnen entgegen und scheidet durch seine Selbstbestimmung Gefühle oder, wie wir objectiv sagen, Anschauungen von Gedanken. Was ist ein Gedanke? Wir gebrauchen das Wort: Gedanke, für den Classen-Begriff alles dessen, was bloß durch Verstand im Verstande ist, also für Begriff, Urtheil und Schluß zusammen. Wir suchen ferner den Gedanken nur im Gegensatze mit der Anschauung zu bestimmen. Also: Was ist in

dieser Bestimmung ein Gedanke? Das Kantische System gibt uns das Wort, mit dem wir trefflich sagen können, was hier die entscheidende Antwort ist. Der Verstand, im Gegensatze der Sinnlichkeit, ist nichts anderes als das Vermögen der Synthesis; und der Gedanke, als Product des Verstandes, ist die Synthesis selbst. Was ist aber Synthesis? Nichts anderes als Vereinfachung des Mannigfaltigen im Bewußtseyn. Die Sinne liefern uns die Objecte als Anschauungen, d. i.: als extensive und intensive Größen. Nichts ist einfach im ganzen Reiche der Sinnlichkeit. Was thut nun der Verstand, wenn er anfängt, sich den sinnlichen Stoff zu unterwerfen? Er löset die Bande der Natur, trennt, was im sinnlichen Stoffe dem Objecte allein gehört, von dem, was zwar auch dem Objecte, aber doch nicht allein diesem gehört, nach dem Princip der Aehnlichkeit. So behandelt er das Unähnliche wie Nichts, und zieht nur das Aehnliche in Eine Vorstellung zusammen. Das so gemachte Verstandes-Object ist aus der Anschauungswelt verschwunden. Wir nennen es Begriff. Und was ist es nun, empirisch bestimmt? Wieder eine andere Art von Nichts; denn was ihm in der

Anschauung Realität gab, ist in der Synthesis verschwunden. Angenommen also, daß der Stoff der Erfahrung Etwas ist, so ist Alles, was im Verstande ist, sofern es im Verstande ist, Nichts; und der langweilige Streit der scholastischen Nominalisten und Realisten ist, so bald man ihn nur logisch versteht, bald entschieden. *) Der Begriff als Begriff ist Nichts. Gleich-

*) Leibnitz tadelt den anti-scholastischen Marius Nizolius, dessen philosophisches Werkchen er neu heraus zu geben der Mühe werth fand, bey Gelegenheit des Kraftausdrucks, mit dem dieser gegen die Scholastiker ausfällt. „Die Begriffe: Thier, oder: Mensch," sagt Nizolius, „bedeuten nicht ein allgemeines Thier oder einen allgemeinen Menschen, wie Dialectiker und Philosophaster im Uebermaaße ihrer Narrheit, (plusquam inaniter et stulte,) sich einbilden, sondern alle einzelne Thiere und alle einzelne Menschen." — „Nicht also!" sagt Leibnitz. „Denn wenn wir auch alles Einzelne aus der Welt wegdenken, so behauptet doch der allgemeine Satz seine Wahrheit nach dem Princip der Möglichkeit. Wenn alle Elephanten todt geschlagen würden, so bliebe doch der Satz wahr: Alle Elephanten, (voraus gesetzt, daß sie sind,) sind Thiere." — Augenscheinlich vergaß hier Leibnitz über seinem Intellectual-Systeme, daß der Satz: „Alle Elephanten sind Thiere;" unmöglich wäre, wenn niemand Elephan-

wohl ist er im Verstande das einzige Etwas; denn alle unsre Urtheile betreffen zunächst nur Begriffe. Mit der empirischen Synthesis, wie sie im Kantischen Systeme heißt, d. i.: mit der Bildung der Begriffe, fangen die empirischen Functionen des Verstandes, und also billig auch die gemeine Logik an. Der Begriff als Begriff hat zum ersten Merkmahle die Einfachheit. Mit der Einfachheit ist als zweytes Merkmahl verbunden die Allgemeinheit. Denn was auch von particulären und individuellen oder, wie man sie nennt, einzelnen Begriffen in unsern Compendien geschrieben steht; der Begriff ist immer allgemein, selbst wenn er ein Individuum bedeutet. Alexander im Begriffe ist der Mensch Alexander; d. h.: das Abstractum bestimmt durch besondere, aber nur durch Vergleichung mit andern, also doch wieder durch Abstraction, verständliche Merkmahle. Denn wer kann wissen, was das ist, was das Individuum: Alexander, zum Individuo macht, wenn wir seine Individualität durch Begriffe bestimmen,

ten oder etwas ihnen Aehnliches gesehen hätte, und daß eben dieser Satz, so bald alle Elephanten todt geschlagen sind, jenseits des Verstandes nichts mehr bedeutet. Siehe *Leibnitii Opp.*, T. IIII, p. 64.

die, als Begriffe, wieder nicht das Eigentlich-Individuelle am Individuo sind? Das Wirklich-Individuelle läßt sich in Worte nicht fassen, weil es noch niemand in Begriffen gefaßt hat. Also verwandelt der Verstand auch dadurch, daß er das Natürlich-Individuelle im Begriffe generalisirt, auch dieses, und so Alles, was er faßt, in Nichts, voraus gesetzt, daß es als anschauliches Object Etwas ist. Die bewundernswürdige Gabe der Abstraction, durch die der Mensch sich über die Thiere erhebt, erscheint hier in keinem blendenden Lichte. Denn was frommen dem, der das Wirkliche fassen will, die summirten Aehnlichkeiten? Was gewinne ich an reeller Wissenschaft durch die Synthesis des Mannigfaltigen im Begriffe? Das Mannigfaltige selbst wollte ich ergreifen und begreifen; und es ist nicht mehr, indem ich es denke. Dennoch finden wir durch Denken auch empirische Wahrheit. Wie ist dies möglich? Gewiß nicht durch die Synthesis.

Auf den ersten Verstandes-Act, den wir für jetzt noch mit Kant die empirische Synthesis nennen können, folgt nun, als zweyter, die so genannte reine Synthesis oder die Bildung der logischen Urtheile. Hier scheint die Möglichkeit des Wissens in Begriffen

verständlicher zu werden; denn alles Wissen, dessen wir uns bewußt sind, ist für uns ein Urtheilen oder Setzen dessen, was wahr ist. Begriffe haben nur dadurch einen Werth, daß sie zu Urtheilen führen. Aber das Urtheil trägt, wie es scheint, seinen Werth in sich selbst als Schlüssel zu den Thoren der Wahrheit. Was ist denn nun ein logisches Urtheil? Wie es das Kantische System lehrt ein Act der reinen Synthesis. Der Verstand, der durch empirische Wahrnehmung zum Besitze von Objecten gekommen ist, ohne die er sich nicht äußern und sich selbst nicht einmahl als Verstand finden könnte, entwickelt nun seine Functionen als Beziehungen seiner Aeußerung auf die gegebenen Objecte. Wie er sich selbst als reinen Verstand denkt, denkt er seine Functionen als reine Verstandesgesetze. Diesen Gesetzen unterwirft er die Begriffe, die er sich auf dem Wege der ersten Synthesis erworben hat, indem er sie durch rein-intellectuelle Begriffe verkettet, die er aus seinen eignen Functionen entwickelt hat. Das aus dieser Verkettung empirischer und rein-intellectueller Begriffe entspringende Product ist das logische Urtheil. Es ist Synthesis, wie der Begriff: denn wie aus einer unbestimmten Menge von Wahrnehmungen Ein Begriff her-

vor geht: so entspringt aus mehrern Begriffen, die aber, wie Alles, was im Verstande ist, irgend eine, sichere oder unsichere, Bestimmung haben, Ein Urtheil. Was in der ersten Synthesis Vereinfachung war, ist in der zweyten bloß Vereinigung; denn die Begriffe sind schon einfach. Die Vereinigung der Begriffe wäre es also auch, was über uns, während wir urtheilen, die Gewalt der Ueberzeugung ausübt? Die Selbstentwickelung des Verstandes, — denn weiter nichts ist die reine Synthesis, — wäre ein Fundament des Wissens, da sie doch nichts weiter als Fortsetzung des bloßen Denkens ist? denn was im Urtheile mehr als Fortsetzung des bloßen Denkens ist, gehört nicht dem Verstande zu, und ist nur in so fern wahr, als es sich auf Objecte gründet. Nun wollen wir aber die Objecte beurtheilen. Worauf gründet sich denn die von der Erfahrung unabhängige Ueberzeugungskraft des Urtheils? Darüber gibt uns keine Logik, auch nicht die Kantische transscendentale Logik, so meisterhaft sie die reine Synthesis entwickelt, den erwünschten Aufschluß; denn wir wissen, daß in dem bloßen Denken die Kraft der Ueberzeugung nicht liegt, weil wir sonst nie zweifeln könnten, ob auch das wahr ist, was wir denken.

Nun lehrt uns der Logiker Denkgesetze kennen; und was der Verstand nicht diesen Gesetzen gemäß denkt, kann er nicht als wahr denken. Aber diese Denkgesetze sind ja nichts als logische Determinationen, aus denen nichts als die logische Wahrheit entspringt. Was der Verstand seinen Gesetzen gemäß denkt, das denkt er als logische Wahrheit. Was ist logische Wahrheit? Das, was der Verstand seinen Gesetzen gemäß denkt. Nun kann aber der Verstand, wenn er als freyer, d. i.: durch die Sinnlichkeit nicht unterdrückter, Verstand denkt, überhaupt nicht anders, als seinen Gesetzen gemäß denken. Alle Irrthümer im Verstande gehen von Unterdrückung des Verstandes aus. Das wahre Denken, oder das gesetzmäßige und richtige Denken, aber ist nichts anderes als das Denken überhaupt, sofern es reines Denken ist. Also sagt auch das neue Urtheil: „Ich denke richtig;" sofern es dem Verstande angehört, nichts weiter als das alte: „Ich denke." Was mehr im Begriffe des richtigen und wahren Denkens liegt, als das Denken, und worauf am Ende Alles ankommt, liegt jenseits des Verstandes.

Es ist doch merkwürdig genug, daß der Verstand, indem er sich selbst entwickelt, sich nur wiederhohlt,

und daß deßwegen alle reine Verstandesurtheile, wie auch schon im Kantischen Systeme bemerkt ist, bloß analytisch ausfallen. Mit Fleiß verloren wir das Urtheil der ersten Determination aus den Augen, um den Verstand nur als Vermögen der Synthesis zu prüfen. Und siehe! auch die Synthesis führt uns zum Urtheile der ersten Determination zurück. Nun fängt der Zirkel, auf dem das ganze Geschäft des Denkens, so weit es bloß logisch ist, beruht, an, sich deutlicher zu zeigen. Es ist der Mühe werth, ihn genau zu bemerken.

Das Urtheil der ersten Determination enthält keinen Zirkel. Aber es ist auch unvollständig. Vollständige Urtheile entstehen erst, wenn der Verstand sich selbst entwickelt. Mit der Selbstentwickelung des Verstandes zeigen sich empirische Gesichtspuncte, zwischen denen wir hin und her reflectiren können, weil das Denken nun als etwas Mannigfaltiges gedacht wird. Und doch kann es, sofern es bloßes Denken ist, nichts Mannigfaltiges seyn, weil im Verstande Alles einfach und die Synthesis, das Geschäft des Verstandes, nichts ist als Vereinfachung des Mannigfaltigen. Also kann der Verstand, wenn er die empirischen Bestimmungen, durch die er sich entwickelt, in Gedanken aufgibt und bloß lo-

gisch sich selbst zu bestimmen fortfährt, nichts weiter, als sich selbst wiederhohlen. Dies thut er denn wirklich, indem er das Denken, das mit dem Urtheile der ersten Determination Eins und Dasselbe ist, als ein gefundenes Factum ansieht, und nun das Factum, das heißt aber immer: sich selbst, zum zweyten Mahle denkt. So entspringt das Urtheil: Was ich denke, das denke ich. Wir wollen es das Urtheil der zweyten Determination nennen. Aber in diesem Ausdrucke: Was ich denke, das denke ich; ist es schon nicht mehr reines Verstandesurtheil; denn das Was ist schon Anspielung auf ein Object, das der Verstand durch sich selbst nicht findet. Die wahre und ursprüngliche Formel des Urtheils der zweyten Determination ist: „Daß ich denke, denke ich." Dieses Daß wird nachher das logische Merkmahl der kategorischen Urtheilsform; und alle mögliche Urtheile sind deßwegen in der Beziehung, in der sie wahr sind, kategorisch. Ob die möglichen Beziehungen, in denen ein Urtheil wahr seyn kann, durch die Kantische Quadripartition und Tripartition vollständig dargestellt sind, wird bey einer andern Gelegenheit in der transscendentalen Apodictik untersucht werden; hier kommt uns noch nichts darauf

an. Was aber schon hier bemerkt zu werden verdient, ist die logische Verwandlung des ursprünglichen Daß in ein Wie. Indem nämlich der Verstand sich selbst findet, stellt er sich als ein Vermögen der Regeln den Objecten entgegen. Nun ist er aber selbst, sofern er sich denkt, nichts als der Inbegriff dieser Regeln, und diese Regeln sind seine Functionen, oder die logische Form, das logische Wie. Also läßt sich der Formel: „Daß ich denke, denke ich;" die andere substituiren: „Wie ich denke, so denke ich." Nun heißt es weiter: „Ich denke kategorisch, hypothetisch, disjunctiv;" u. s. w. Eben so läßt sich das Urtheil der zweyten Determination auf eine bestimmte Sphäre einschränken und durch die logische Copula im Verstande fixiren. Dann erhalten wir die berühmte Formel: A ist A; die nichts weiter sagt, als: „Was ich unter gewissen Bestimmungen denke, das denke ich unter gewissen Bestimmungen." An Realität denke ich dabey gar nicht. Ich kann daher das Urtheil auch so fassen: „Wie ich A denke, so denke ich A." Diese Formel, die, bloß durch sich selbst bestimmt, offenbar ein logischer Zirkel ist, wird nun die Einfassung für unser ganzes Wissen in Begriffen. Alle logische

Bündigkeit eines Gedankens endigt sich in der Bestimmung der Objecte durch den Verstand, die nichts weiter als Synthesis ist; und in der kunstreichsten Synthesis liegt nie etwas mehr als eine Bestätigung des Denk-Facti. Womit müssen also die Versuche endigen, die Philosophie, als Wissenschaft in Begriffen, auf einen höchsten Grundsatz zu bauen? So bald wir das Princip des Absoluten, das wir philosophisch zu erreichen bemüht sind, erst in der Synthesis aufgefaßt haben, ist es etwas anderes, als was es wirklich im Bewußtseyn ist. Was den höchsten Grundsätzen eine Kraft der Bündigkeit und der unerschütterlichen Ueberzeugung gibt, muß etwas anderes seyn, als ein Grundsatz.

Aber wir wollen mit unsern logischen Speculationen der Transscendental-Philosophie nicht ins Amt greifen. Die Prüfung des Verstandes, als des Vermögens der Grundsätze, hat uns den zweyten Act des Denkens als eine Wiederhohlung des Urtheils der ersten Determination kennen gelehrt. Wir haben gefunden, daß diese Wiederhohlung nothwendige Folge der Selbstentwickelung des Verstandes ist, der das Urtheil der ersten Determination, wenn er es gedacht hat,

wieder als ein Factum ansicht, und nun, als etwas Gegebenes, durch ein Urtheil ergreift, das aber wieder nichts ist, als das vorige Factum. Jetzt ist es Zeit, den dritten Act des Denkens, oder die Bildung der Schlüsse, als vorgeblich-mittelbarer Urtheile, zu prüfen.

Fünftes Kapitel.

Von den Schlüssen.

Schlüsse sind es, worauf die Logik vorzüglich stolz ist. Wahrheit, durch Schlüsse begründet, tritt als unwidersprechliche Wahrheit auf. Man hat deßwegen die Logik als Lehrerinn der Kunst, schnelle und richtige Schlüsse zu machen, den Erfindern nicht weniger als den Prüfern ans Herz legen wollen. Man hat die Vernunft, als das Vermögen, zu schließen, Vernunft in vorzüglichem Sinne genannt. Man hat sich, seit dem Aristoteles, um die Theorie der Schlüsse unbeschreibliche Mühe gegeben. Und was ist dabey heraus gekommen? Allerdings eine zahllose Menge von Schlüssen, denen aber nur dasjenige fehlt, was zu der syllogistischen Form hinzu kommen muß, wenn ein Schluß Bündigkeit gewinnen soll. Das

Princip der Bündigkeit der Schlüsse jenseits der syllogistischen Form zu suchen, die man mit so äußerst subtiler Mühseligkeit heraus gekünstelt hatte, vergaß Aristoteles, der Philosoph, der sonst Hauptsachen nicht zu vergessen pflegte. Die Scholastiker setzten das angefangene Formelnspiel fort. Und, — was wirklich den tiefsinnigen Syllogistikern selbst ihre große Kunst hätte lächerlich machen müssen, wenn nicht tiefsinnige Männer vor dem Irrthume sich gewöhnlich weit weniger fürchteten, als vor dem Gedanken, ihren Tiefsinn für nichts und wieder nichts geübt zu haben, — man prüfte Schlüsse durch Schlüsse, Formeln durch Formeln, und Einer widerlegte nach dem vermeinten Princip der Bündigkeit die Bündigkeit der Argumentationen des Andern. Es war ein Glück für die gute Sache der Vernunft, daß der natürliche Menschenverstand, den man mit *Atqui* und *Ergo* genug geneckt und gemißhandelt hatte, endlich durchgriff und dem Spiele ein Ende machte, wenn er es gleich eigentlich nur deßwegen that, weil ihm das Spiel zu langweilig wurde, nicht, weil er beweisen konnte, daß es ein kindisches Spiel war. Jetzt fängt man an, in dem alten Schutthaufen wieder nach Schätzen zu graben. Was das für Schätze seyn werden, die man

heraus graben wird, läßt sich ungefähr voraus sehen. Mag aber Syllogistik in Verachtung zurück sinken, so tief sie will; die Achtung vor Schlüssen läßt sich die Vernunft nicht entreißen: die Wissenschaft der Schlüsse wird also ihren unveränderlichen Werth behalten. Nur fragt sich zuerst: in wie fern denn diese Wissenschaft eigentlich Wissenschaft ist, und auf welchem Grunde am Ende alle Schlüsse ruhen.

Das bekannte *Dictum de omni et nullo* ist es, worauf uns der Syllogistiker verweiset. Was dem Ganzen zukommt, muß auch dem Theile zukommen, der zum Ganzen gehört; und was dem Ganzen nicht zukommen kann, kann auch dem Theile nicht zukommen. Das ist ohne allen Zweifel ein unerschütterlicher Grundsatz. Aber was sind eigentlich sein Sinn und Inhalt? Das Ganze, von dem hier die Rede ist, ist doch kein mathematisches Ganzes, und die Theile des Schlusses sind keine mathematischen Quanta. Also fragt es sich: Was für eine Art von Ganzem ist denn ein Schluß? Der Scholastiker wird antworten: „Ein Ganzes von Sätzen. Ein vollständiger Schluß hat bekanntlich drey Sätze zu Bestandtheilen; und der Schluß ist ein durch Sätze mittelbar gefälltes Urtheil." Aber was macht denn die drey

Schlußsätze zu einem Ganzen? Wir dürfen nicht aufhören, zu fragen, bis die Vernunft befriedigt ist. Was drey Schlußsätze zu einem Ganzen macht, sagt man, ist das Dictum de omni et nullo. Da stehen wir also wieder auf der Stelle, von der wir ausgingen. Ein Dictum wäre der letzte Probirstein der Wahrheit? Das kann der Scholastiker selbst im Ernste nicht meinen. Sein Dictum ist ein unbezweifelbarer Grundsatz. Darauf stützt er sich. Aber woher dieser unbezweifelbare Grundsatz? und was ist seine rein-logische Bedeutung? Das müssen wir auf eine andere Art, als durch das mathematische Verhältniß des Theils zum Ganzen, zu finden suchen.

Das Wesen des Schlusses ist die Subsumtion oder das Unterordnen des Besondern unter das Allgemeine. Ist die Subsumtion richtig, so ist der ganze Schluß richtig. Ist der Schluß falsch, so ist zuverlässig ein Fehler in der Subsumtion begangen. Dieser Fehler läßt sich bey den mannigfaltigen Beziehungen der Begriffe auf einander nur zu leicht verstecken. Daher denn die Menge falscher Schlüsse, in deren Fabrication lebhafte Köpfe gewöhnlich noch fertiger als schwache Köpfe sind. Wir fragen also: Warum hängt die Bündigkeit

der Schlüsse von der Subsumtion ab? Das Dictum de omni et nullo verbitten wir dies Mahl; denn mit seiner Beyhülfe kamen wir schon vorhin nicht von der Stelle. Wir müssen also noch einen Schritt weiter gehen, und fragen: Was ist es denn eigentlich, was wir subsumiren? Von der Beantwortung dieser Frage hängt die ganze Theorie der Syllogismen und ihre transscendentale Wichtigkeit ab.

Wer, seinem Aristoteles und Wolf getreu, einen Schluß ohne weitere Vorrede als ein Ganzes von drey Sätzen betrachtet, und auch bey der Beurtheilung der Subsumtion nur immer Sätze vor Augen hat, der kann nicht anders glauben, als daß er bey der Bildung der Schlüsse Sätze unter Sätze, den besondern Satz unter den allgemeinen Satz subsumire; und wer dies glaubt, der ist, wenn ihn anders nicht ein guter Genius warnt, in die Netze der scholastischen Grillenfängerey schon verwickelt. Die Subsumtion der Sätze unter Sätze macht aufmerksam auf die Stelle des Mittelbegriffs, der nothwendig in beyden Vordersätzen, und nie im Schlußsatze vorkommt. Vergleicht man mehrere Schlüsse mit einander: so muß es den, der die Entdeckung zum ersten Mahle macht, in ein gelehrtes Erstaunen setzen,

daß in einigen Fällen der Mittelbegriff seine Stelle, als Subject oder Prädicat, mit dem Ober= und Unterbegriffe wechseln kann, und in andern nicht; und daß bald, wenn der Mittelbegriff in einem der Vordersätze Subject ist, ein richtiger Schluß zu Stande kommt, bald, wenn er in einem der Vordersätze Prädicat ist. Man sucht das Räthsel zu lösen; und nun erscheinen die syllogistischen Figuren mit ihrem ganzen Gefolge von Sophisterey, Barbarey und geistloser Großthuerey. Die vortreffliche Abhandlung Kants über die falsche Spitzfündigkeit der syllogistischen Figuren hat den Faden der Thorheit, aus dem das Gewebe der syllogistischen Weisheit des Aristoteles und der Scholastiker mit so mühseliger Kunst geflochten ist, zum Theil, aber nicht ganz, gezeigt. Daß Schlüsse in den drey letzten Figuren nur dadurch entstehen, daß die Vordersätze sich logisch umkehren lassen, woraus dann folgt, daß jene Schlüsse keine ursprünglichen und einfachen Schlüsse sind, wird hoffentlich kein Logiker mehr bezweifeln. Aber auch der Schluß in der ersten Figur, der, als der einzige ursprüngliche und einfache Schluß, seine Autorität nie verlieren wird, muß noch genauer geprüft werden, wenn man mit Bequemlichkeit alle Querschlüsse, d. i.: die gegen die

syllogistische Form fehlen, auf ihr logisches Nichts zurück führen will. Ich finde, zum Beyspiele, in einem Lehrbuche der Logik die Regel: daß der Untersatz der Schlüsse nothwendig bejahend seyn muß. Ich denke aber die Regel nach, und gerathe auf einen Syllogismus zur Probe. „Alle Menschen haben Vernunft. Ein Vogel ist kein Mensch. Folglich hat ein Vogel keine Vernunft." Ist der Schluß wahr oder falsch? Wir können, was den Inhalt betrifft, nicht lange zweifeln. Aber ein anderer Schluß nach derselben Form springt als falsch ins Auge. „Alle Menschen haben zwey Beine. Ein Vogel ist kein Mensch. Folglich hat ein Vogel keine zwey Beine." Da dringt uns der Augenschein des Gegentheils die Widerlegung des Schlusses ab. Wenn nun der Grund dieser Widerlegung der Lehrsatz ist: daß der Untersatz jedes Schlusses bejahend seyn muß; wie ist denn ein richtiger Schluß nach derselben Form in der zweyten Figur möglich? Z. B.: ich schließe: „Alle Menschen haben Vernunft. Ein Vogel hat keine Vernunft. Folglich ist ein Vogel kein Mensch." Hier ist die Umkehrung des Obersatzes offenbar nicht

zulässig. Wir dürfen eben so wenig behaupten, daß alle vernünftige Wesen, als daß alle zweybeinige Wesen Menschen sind. Der Untersatz ist negativ, gegen alle Regeln; und doch steht ein unbezweifelbarer Schluß da. Wie ist das möglich?

Verzeihe mir, ernsthafter Leser, daß ich bey unserer ernsthaften Untersuchung deine Aufmerksamkeit auf Spiele lenke. Das Spiel war für uns ein Experiment. Wer Lust hat, wiederhohle es auf eine andere Art. Aber schwerlich wird die letzte Prüfung aller Syllogistik ein anderes Resultat geben, als das, zu dem wir jetzt gekommen sind, nämlich: Der Schluß, der sich als eine Subsumtion von Sätzen unter Sätze logisch dargestellt hat, ist im Grunde nur eine Subsumtion von Begriffen unter Begriffe. Schlüsse sind Urtheile; aber nur, in so fern auch Begriffe schon Urtheile enthalten. Wir wollen zuerst Jenes, dann Dieses beweisen. Die Logik der Schulen läuft bey dieser Umkehrung der gemeinen Vorstellungsart keine Gefahr; und der Gewinn, den die Transscendental-Philosophie davon tragen wird, ist beträchtlich.

Wir subsumiren nichts als Begriffe unter Begriffe. Das lehrt auch die Logik der Schulen im Grunde ausdrücklich, wenn sie zeigt, wie der ganze Schluß sich um den Mittelbegriff dreht. Daß man diesen Begriff den Mittelbegriff, (Terminus medius,) nennt, ist nicht unschicklich; denn er ist der Vermittler zwischen dem Ober- und Untersatze und findet sich in beyden. Was er aber eigentlich im Verhältnisse zum ganzen Schlusse ist, wird deutlicher, wenn man ihn den Classen-Begriff nennt. Der so genannte Unterbegriff bedeutet das Object, das wir unter den Classen-Begriff zu rubriciren versuchen. Die Subsumtion ist eine Reaction der ersten Synthesis, oder des Verstandes-Actes, durch den wir allgemeine Begriffe bilden, d. i.: classificiren. Diese Reaction, oder den Rückblick vom schon gefundenen Classen-Begriffe auf die Merkmahle, durch die wir ihn schon ein Mahl fanden, und nun wieder finden, denken wir in der Form von zwey Urtheilen. Der Grund der Schlüsse ist also nicht die Form; denn sie ist etwas Zufälliges, wie auch der natürliche Gebrauch des Verstandes beweiset, der ohne Atqui und Ergo durch so genannte kryptische Schlüsse vortrefflich sich zurecht findet. Von der richtigen Re-

flexion auf die Merkmahle, und von der Art, wie wir durch sie den Classen-Begriff bestimmt haben, hängt die Möglichkeit der Schlüsse ab. So zerstört in den angeführten Beyspielen der negative Schluß in der ersten Figur sich selbst. Ich kann einen Vogel unter keiner Bedingung als einen Menschen beurtheilen; denn von dem Begriffe der Menschheit habe ich den Begriff aller andern lebendigen Geschöpfe so ausgeschlossen, daß beyde einander, nach den Bestimmungen, die sie in meinem Verstande erhalten, widersprechen. Diesen Widerspruch denken wir in dem negativen Untersatze, der eigentlich heißen sollte: Ein Vogel kann kein (nicht zugleich Vogel und) Mensch seyn. Also zerstört der Syllogismus sich selbst. Anders verhält es sich mit dem angeführten Beyspiele des negativen Schlusses in der zweyten Figur. Da scheint es zwar auch, als ob ich den Vogel durch den Untersatz aus der Classe der vernünftigen Wesen, — denn das ist da der Mittelbegriff, — apodictisch ausschlösse: aber der Schein verschwindet, wenn wir bedenken, daß wir keine Befugniß haben, das Prädicat der Vernünftigkeit ausschließlich dem Menschen beyzulegen. Wir können, ohne Wider-

spruch, vernünftige Vögel denken. Also findet eine geheime Subsumtion nach dem Merkmahle der Möglichkeit Statt. Da aber der Schluß nach Merkmahlen der Wirklichkeit gefällt werden soll, und ich ohne die Vernunft, als ein wirkliches Merkmahl, keinen Menschen denke, ein Vogel aber dieses Merkmahl nicht hat; so folgt durch negative Subsumtion, daß der Vogel nicht unter die Menschen classificirt werden kann, d. h.: daß er kein Mensch ist: denn was ein Ding im Verstande ist, ist es nur durch die Merkmahle, nach denen es classificirt wird. Und so dürfen wir bey der Prüfung eines Schlusses uns nur bestimmt und deutlich fragen, was denn eigentlich die Merkmahle des Objects sind, das wir in einer neuen Beziehung beurtheilen wollen, und uns weiter nur eben so bestimmt und deutlich sagen, welches die Merkmahle des Begriffs sind, unter den wir, um die neue Beziehung zu finden, den Begriff dieses Objects classificiren wollen; und wir können aller übrigen Regeln zur Prüfung der Richtigkeit der Schlüsse überhoben seyn. Ist der Schluß richtig, so war das zu beurtheilende Object, so weit es durch den Unterbegriff ein gedachtes Object ist, in den Bestimmungen, nach denen wir es jetzt beurtheilen wollen, mit dem

Classen-Begriffe durch seine Merkmahle schon logisch anticipirt und mitbestimmt. Daß dieses geschehen ist, daß wir mit dem allgemeinen Begriffe den besondern vorläufig schon mitbeurtheilt haben, das, und nichts weiter, finden wir durch die logische Subsumtion. Deßwegen erscheint ein richtiger Schluß, so bald wir ihn nur verstanden haben, als etwas, das sich von selbst versteht. Das ganze Geschäft des Verstandes bey der Bildung der Schlüsse ist bloß analytisch; und der Schluß selbst, so weit er dem Verstande angehört, ist nichts als Verdeutlichung dessen, was sich von selbst versteht. Diese Verdeutlichung besorgen wir schulgerecht durch die drey Schlußsätze, indem wir uns die Bestimmung, die jeder der Schlußbegriffe in unserm Verstande schon erhalten hat, deutlich wiederhohlen. Der Classen-Begriff enthält logisch alle Merkmahle, an denen uns bey dem Schlusse gelegen ist. Finden wir dasselbe Merkmahl im Ober- oder Unterbegriffe, so gehören beyde nothwendig zusammen; und gerade dies ist es, was sich schon nach dem Acte der ersten Synthesis von selbst versteht. Ob wir aber Merkmahle wieder finden oder nicht finden, hängt zuerst von einer neuen Wahrnehmung, und zuletzt noch von einem ganz

andern Vermögen ab, das wir im folgenden Kapitel näher zu bestimmen versuchen wollen. Durch Synthesis können wir kein Merkmahl finden; denn alle Synthesis setzt Merkmahle voraus. Also können wir auch durch Schlüsse kein Object als bestimmt durch neue Merkmahle finden, also es nicht, was dasselbe sagt, neu beurtheilen, sofern nämlich ein Schluß nichts mehr als eine Synthesis von Urtheilen ist.

Aber, fragt jemand, wie ist es denn möglich, wenn die Bildung der Schlüsse bloß analytisch ist, daß wir durch Schlüsse ein solches synthetisches Gebäude von Wahrheiten aufführen können, wie nahmentlich die Mathematik ist? Die Frage kann bedenklich scheinen; aber nur einem Pseudo-Kantianer, der den Unterschied analytischer und synthetischer Urtheile nur oberflächlich gefaßt hat. Grundsätze der Mathematik sind synthetisch, wenn die als Facta axiomatisch gegebenen Principien der reinen Anschauung, die der Verstand nicht auf Einem Princip zu entwickeln vermag, vom Verstande als Begriffe aufgefaßt, die Form eines Urtheils annehmen. Diese Urtheile sind aber nur deßwegen apodictisch, weil die ganze Mathematik als eine Wissenschaft, d. i. als ein Inbegriff aller Anschauungs-Principien, analy-

tisch ist. Jeder Grundsatz der Mathematik ist nothwendig durch jeden andern Grundsatz der Mathematik. Das Ganze der reinen Anschauungen ist in der Anschauungsform vollendet, ehe noch der Verstand hinzu tritt und es zu systematisiren versucht; was ihm über dies nur unvollständig gelingt, da er, um die geometrischen Axiome und die arithmetischen Zahlformeln auf Ein Princip zurück zu führen, umsonst Begriffe mit Begriffen sich paaren läßt. Denn aus dem Begriffe der Größe geht in Ewigkeit keine Mathematik hervor. So bald wir Axiome und Zahlformen als gegeben voraus setzen und nur logisch zu combiniren anfangen, so ist Schluß auf Schluß ins Unendliche möglich: denn die Merkmahle, durch die wir mathematische Begriffe bestimmen, sind insgesammt nothwendig, und zwar eins durch das andere nothwendig, so daß der Classen-Begriff, dem die ganze Mathematik logisch untergeordnet ist, kein geringerer ist, als die Möglichkeit der Mathematik überhaupt; und niemand kann sagen, wo die Möglichkeit der Combinationen, die aus der Möglichkeit der Mathematik überhaupt entspringen, ein Ende nimmt. Mit Recht nennt sich also die so genannte höhere Mathematik vorzugsweise unter den Wissenschaften Ana-

lysis. Ihre Grundsätze können, durch Trennung in gewissen Verhältnissen und durch Combination in andern, also durch Abstraction, synthetisch ins Unendliche erweitert werden; aber sie selbst, als Wissenschaft, die, ohne alle Beyhülfe fremder Principien, sich allein aus sich selbst entwickelt, ist analytisch. Und so liefert die Philosophie der Mathematik, statt unsre Theorie der Schlüsse zu widerlegen, einen neuen Beweisgrund der Wahrheit: daß die Function des Verstandes bey der Bildung der Schlüsse bloß analytisch, daß also durch die Form der Schlüsse keine objective Erweiterung des Wissens möglich ist.

Noch deutlicher wird die analytische Natur der Schlüsse, wenn wir finden, daß Schlüsse nur in so fern Urtheile sind, als auch jeder Begriff schon ein Urtheil enthält.

Wäre nicht in dem Begriffe, durch den wir schliessen, schon ein Urtheil enthalten, so würden die mit allem syllogistischen Pomp als Säulen der Wahrheit hingestellten Schlüsse nicht einmahl Urtheile zu heißen verdienen, da sie nichts weiter als Verdeutlichungen der Wiederhohlung der ersten Synthesis sind. Aber Schlüsse sind nicht nur Urtheile überhaupt; sie sind die einzigen

logisch-bündigen Urtheile: denn jeder Grundsatz, der uns logisch, d. i.: durch Synthesis, nicht als Factum, überzeugen soll, muß die Form eines Schlusses annehmen. Also muß auch, sofern aus Begriffen geschlossen wird, in den Begriffen schon ein Urtheil liegen, das denn durch die syllogistische Form nur entwickelt wird. Und was könnte das für ein Urtheil seyn? Offenbar kein anderes, als das Urtheil der ersten Determination: Ich denke; und zwar ein Object. Aus diesem Urtheile, das die ursprünglich-logische Conception ausdrückt, gehen alle Begriffe, und durch Begriffe alle andere Urtheile hervor. Indem sich die reine Verstandesform auf eine für die Logik unbegreifliche Art auf Objecte bezieht, nimmt der Verstand vermittelst der Phantasie, die das Aehnliche zusammen hält und das Unähnliche verschwinden läßt, das Object als etwas, das bloß durch seine Merkmahle Etwas ist, d. i.: als einen Begriff, in sich auf. Nun heißt es: Ich denke Dies oder Jenes. Apodictisch kann dieses Denken heißen, ungeachtet wir aus der Quelle der Begriffe die Ueberzeugung, kraft welcher wir wissen, daß wir denken, nicht zu schöpfen vermögen. So ist es denn einerley, ob ich sage: Ich habe den Begriff von einem

Menschen: oder: Ich setze denkend einen Menschen. Und so durch das ganze unermeßliche Reich der Begriffe. Der Begriff enthält das erste Urtheil, daß wir Etwas denken: das Denken selbst ist ein Bestimmen; und das Bestimmte ist etwas im Verstande Beurtheiltes durch das Denken. Die Ueberzeugung, daß wir etwas denken, indem wir es denken, ist apodictisch, wenn gleich die Logik das Warum nicht angeben kann. Alle Entwickelung eines Begriffs, durch den wir denken, muß also auch, weil wir dabey nicht aus den Schranken der Bestimmungen des Begriffs treten, apodictisch seyn. Nun ist ein Schluß nichts als eine analytische Recapitulation der Merkmahle, durch die wir einen Begriff schon bestimmt haben, und die wir durch Reflexion in gegebenem Falle wiederfinden. Also ist jeder Schluß als Schluß apodictisch, nicht etwa als ob er aus besondern Formal-Bestimmungen entspränge, wie Urtheile in der reinen Synthesis, sondern weil er eine analytische Recapitulation dessen ist, was wir im Classen-Begriffe, als erstem Urtheile, schon gedacht haben, von dem wir im gegebenen Falle auf ein neues Object reflectiren, und so den Classen-Begriff gleichsam

zum zweyten Mahle finden. Indem nun der Schluß auf diese Art ein apodictisches Urtheil ist, ist er überhaupt nur in so fern ein Urtheil, als er mit dem Begriffe, aus dem geschlossen wird, aus dem Urtheile der ersten Determination entspringt.

Unrichtig würden wir also einen Schluß ein Urtheil der dritten Determination nennen. Es gibt solcher Urtheile, durch die der Verstand sich selbst bestimmt, nur zwey, die wir kennen gelernt haben.

Nun kommt denn der Zirkel, auf dem die Logik ruht, noch deutlicher an den Tag. Das Urtheil der ersten Determination, dieses Grundurtheil der Logik, hat keinen logischen Grund. Den Beweis, daß wir denken, indem wir denken, bleibt uns die Logik schuldig. Ein logisch-unerklärliches: Ich muß; im Innersten des Bewußtseyns, vertritt die Stelle aller Beweise, wenn wir überzeugt sind, daß wir denken. Dieses durchgreifende: Ich muß; gibt dem Urtheile der zweyten Determination seinen wahren Sinn, wenn es nicht mehr heißt: Wie ich denke, so denke ich; sondern: Wie ich in gewissen Urtheilen denke, so muß ich denken.' Dasselbe ist denn auch der Grund der Nöthigung in den Schlüssen. Wie ich

schlußgerecht denke, so muß ich denken. Dies, und nichts weiter, sagt die Logik vom Princip der Bündigkeit aller Schlüsse aus.

Die Form der Schlüsse ist, wie wir gesehen haben, nichts als eine analytische Wiederhohlung der ersten Synthesis, durch die der Begriff gebildet wird. Die Bildung der Begriffe erfolgte, wie wir weiter gesehen haben, durch das Urtheil der ersten Determination in Beziehung auf Objecte. Folglich kommen wir durch die Prüfung des logischen Grundes der Schlüsse, die wir so nennen, weil mit ihnen, unsrer Meinung nach, das Denkgeschäft schließt, genau auf den Punct zurück, von dem wir ausgehen, wenn wir anfangen zu begreifen; und alle Hoffnung, das Reich der wahrhaftig-, nicht hypothetisch-gründlichen Einsicht jemahls durch die Form der Schlüsse zu erweitern, muß vor dem Auge des sich selbst verstehenden Verstandes verschwinden.

Sechstes Kapitel.

Von der logischen Reflexion.

So gewiß alles Denken Synthesis ist, so gewiß ist durch bloße Synthesis kein Denken möglich. Ehe wir noch an die transscendentale Nothwendigkeit eines Objects, wär' es auch nur eines idealischen, denken, auf das sich die Synthesis beziehen muß, zeigt sich schon in der logischen Bildung der Schlüsse eine Vernunftäußerung, die nicht Synthesis heißen kann. Um syllogistisch zu subsumiren, müssen wir mehrere Vorstellungen in Einer Vorstellung wiederfinden, so wie wir, um zu abstrahiren, aus mehrern Vorstellungen Einen Begriff zusammen finden mußten. Dieses intellectuelle Wiederfinden des Mannigfaltigen in dem Einfachen wollen wir Analysis nennen. Logisch beurtheilt, ist die Analysis eine Reaction der Synthesis. Also müßte, der Theorie nach, die Synthesis der Analysis voran gehen, so wie wir nicht eher Schlüsse machen können, bis wir Schlußbegriffe gefunden haben. Aber der natürliche Gebrauch des Verstandes dringt auf Analysis so schnell als auf Synthesis; denn in jedem Momente der Besonnenheit blicken wir so gut von dem Einfachen auf das Man-

nigfaltige, als von dem Mannigfaltigen auf das Einfache. Erst wenn sich Talent in dem Menschen entwickelt, zeigt es sich, ob sein Verstand lieber die synthetische oder die analytische Richtung nimmt; denn die Synthesis ist das Vermögen der Erfindung, die Analysis das Vermögen der Prüfung. Synthetische Köpfe müssen es seyn, durch deren Thätigkeit und Geistesfreyheit Kunst und Wissenschaft entstehen. Analytische oder prüfende Köpfe müssen auch da seyn, um die synthetischen zurecht zu weisen, wenn diese sich im Erfinden übereilen. Der wahre Philosoph muß kühne Synthesis mit schüchterner Analysis verbinden. Er muß Alles zu denken wagen, um des Experiments willen; aber bedachtsam und mißtrauisch gegen sich selbst experimentiren. Vor wilden Folgerungen muß ihm nicht weniger bange seyn, als vor trägem Abschlusse des Denkgeschäfts.

Fragen wir nun, wie Synthesis und Analysis in der Vernunft verwandt sind; so kann uns die von Wolfianern und Kantianern gleich beliebte Eintheilung der Functionen der Denkkraft in die Production der Begriffe, Urtheile und Schlüsse, denen dann Vernunft, Urtheilskraft und Verstand correspon-

diren sollen, wenig nutzen. Für die gemeine Logik mag es bey dieser Eintheilung sein Bewenden haben; denn da erscheint ein Urtheil als eine Synthesis von Begriffen, ein Schluß als eine Synthesis von Urtheilen, und damit endigt das Denken: aber schon im Kantischen Systeme tritt die Urtheilskraft als ein Vermögen der Subsumtion, nicht mehr als Vermögen der Urtheile in logischer Bedeutung, auf. Die Synthesis von Begriffen, die wir ein logisches Urtheil nennen, ist etwas ganz Anderes, als die Subsumtion, durch welche aus Urtheilen Schlüsse entstehen. Die Urtheils- oder Subsumtions-Kraft, nicht die Menge wohl gefaßter Formeln in der Synthesis, ist es auch eigentlich, was den Einfältigen von dem Klugen, wenn schon nicht immer, wie auch Kant bemerkt, den Gelehrten von dem Ungelehrten unterscheidet. Was ist denn nun eigentlich diese Urtheils- oder Subsumtions-Kraft für eine Kraft? Im Kantischen Systeme heißt sie ein Talent. Aber was ist denn das für eine Art von Talent, das zur gesunden Vernunft gehört? denn ohne Urtheilskraft ist kein Schluß möglich. Mögen sich Menschen von Menschen durch den Grad der Urtheilsfähigkeit noch so sehr unterscheiden; die Urtheilskraft, ohne die kein

Schluß möglich ist, kommt als integrirender Theil der Vernünftigkeit allen Menschen zu, kann also so wenig wie die Vernunft überhaupt ein Talent heißen.

Wir wollen das große Schauspiel des Denkens ansehen, wie es sich uns zeigen würde, wenn wir nicht schon gehört hätten, daß es aus drey Acten bestehen soll.

Synthesis und Analysis sind die ursprünglichen und von einander unabtrennlichen Functionen der Denkkraft, die man, bis auf Weiteres, nach Belieben, Verstand, oder Urtheilskraft, oder Vernunft nennen mag. Die Synthesis ist das Vermögen der Regeln oder die so genannte Form des Denkens. Die Analysis ist das Vermögen des Gebrauchs dieser Regeln, und zwar des eigentlich-intellectuellen Gebrauchs, ohne den wir mit allen Formeln uns selbst nicht verstehen würden. Wenn nun alles Denken empirisch mit der Synthesis anfängt, weil wir erst Begriffe gewinnen müssen, ehe wir sie beurtheilen können; so kann doch selbst empirisch das Denken mit der Synthesis nicht schließen, weil wir jeden Begriff und jedes Urtheil prüfen müssen, also bezweifeln können, also nach einem Gesichtspuncte jenseits

der Synthesis den Streit über Wahrheit und Irrthum entscheiden müssen, wenn wir ihn nicht als unendlich denken wollen. Wir prüfen, zweifeln, und entscheiden zwar unvermeidlich wieder nach Regeln; aber wir denken eben so unvermeidlich als Princip der Wahrheit und der absoluten Entscheidung etwas jenseits der Regel, weil jede Regel wieder bezweifelt werden kann, und bey der Prüfung bezweifelt werden muß. Die Unmöglichkeit, den Streit über die Gültigkeit der Regeln durch Regeln in der letzten Instanz zu entscheiden, ist die Grundlage des logischen Pyrrhonismus. Da nun, aus demselben Grunde, der Pyrrhonismus durch keine Regel widerlegbar ist, so kann, in transscendentaler Bestimmung, auch das Denken selbst mit der Synthesis nicht einmahl anfangen. Wir müssen, um Begriffe zu gewinnen, von etwas ausgehen, worauf sich der Begriff bezieht. Auf dieses Etwas, das wir hier = x setzen können, müssen wir reflectiren, während wir begreifen. In so fern nun dieses Etwas in uns ist und logische Nothwendigkeit hat, fängt das Denken weder mit der Synthesis noch mit der Analysis, sondern mit einem Princip der Selbstverständigung an, das die Synthesis mit der Analysis vereinigt.

Ließe sich hier schon ins Klare bringen, was, durch sichere Prädicate gedacht, das wahre Princip der Selbstverständigung ist, so könnten wir der transscendentalen und practischen Apodictik überhoben seyn; aber nur so weit uns dieses Princip auch logisch unentbehrlich ist, dürfen wir es schon hier in das System aufnehmen. Wir wollen das Princip der Vereinigung der Synthesis mit der Analysis vorläufig Vernunft, im Gegensatze von Verstand und Urtheilskraft, nennen; und bey dieser Gelegenheit mag die Logik sich auch zu ihrem Deutschen Nahmen: Vernunftwissenschaft, legitimiren. Aus der Vernunft also, deren Tiefe hier übrigens im geringsten nicht ausgemessen werden soll, entspringt unmittelbar die logische Reflexion. Die Vernunft ist nicht Form; sie ist lebendige Kraft. Die Synthesis aber ist nur Form, und der Verstand, als etwas von der Vernunft Unterschiedenes, nichts als ein Vermögen der Form. Wie viel Antheil an dieser Form, die sich als Regel der Nothwendigkeit dem Bewußtseyn aufdringt, die lebendige Vernunft hat; wiefern der Verstand ein Vermögen der Spontaneität zu heißen verdient; wiefern überhaupt Verstand und Vernunft als Eins gedacht werden

dürfen: dieses Alles bleibt hier dahin gestellt. Nur daran war uns gelegen, die Vernunft, von der unser ganzes Denken, sofern es unser ist, ausgeht, und zu der es in allen Formeln als unser wiederkehrt, auch in der Logik nicht länger als eine Repetentinn behandelt zu sehen, als ob sie nichts weiter thäte, als Sätze, die der Verstand gefunden, und die Urtheilskraft erwogen haben soll, auf eine dritte Manier zusammen zu ketten. *) Das Vermögen der Erwägung der Grundsätze ist nicht die Urtheilskraft, wie sie, als eine vermittelnde Kraft, im Kantischen Systeme vorkommt. Das Vermögen der Bildung der Grundsätze, sofern es auf Erwägung des Inhalts jedes Begriffs beruht, ist wieder nicht bloß eine vermittelnde Kraft. Verstand und Urtheilskraft sind, als etwas von der Vernunft Verschiedenes gedacht, nichts weiter als Synthesis und Ana-

*) Alle Intellectualisten, d. h.: philosophirende Köpfe, die die Wahrheit durch Begriffe und Formeln begründen wollten, dachten sich unter Vernunft nichts weiter als den syllogistischen Zusammenhang der Regeln, die sie dann Wahrheiten nannten. Die Vernunft ist die Verkettung der Wahrheiten, (l' Enchainement des Vérités.) sagt Leibnitz in der Einleitung zu seiner Theodicee ausdrücklich.

lysis; und beyde machen in ihrer eigenthümlichen Vereinigung die Vernunft selbst aus. Was im Kantischen Systeme reflectirende Urtheilskraft heißt, ist eine natürliche Disposition der mit Begriffen und Grundsätzen schon bereicherten Vernunft, vor jedem Begriffe und Grundsatze einen allgemeinern oder höhern voraus zu setzen und dadurch die Einheit der Erkenntnisse, wo möglich, zu erreichen; also etwas ganz Anderes, als die logische Reflexion in unsrer Apodictik.

Siebentes Kapitel.

Von den logischen Reflexions Gesetzen.

Durch logische Reflexion finden wir uns selbst denkend. Dies würde unmöglich seyn, wenn wir nicht durch eine andere Art von Reflexion uns selbst überhaupt fänden. Das Princip der Reflexion überhaupt kündigt sich also schon von weitem als ein Princip des Wissens an, das selbst dem Denken zum Grunde liegt. Aber wir beschäftigen uns hier noch mit dem Denken allein. Wir setzen voraus, weil ohne diese Voraussetzung alles Denken unnütz wäre, daß sich die Form der Synthesis auf eine Mannigfaltigkeit von Vorstel-

lungen bezieht, die wir denkend beurtheilen. Den Grund dieser Mannigfaltigkeit untersuchen wir noch nicht. Wir forschen nur nach den Richtungspuncten, nach denen sich die logische Reflexion bestimmt, indem sie sich auf das Mannigfaltige im Bewußtseyn bezieht.

Alle logische Beurtheilung ist, dem Urtheile der ersten Determination gemäß, ein Anerkennen der Wirklichkeit unsrer Gedanken, und folglich auch des Mannigfaltigen, das in unsern Gedanken vorkommt. Das Urtheil der ersten Determination selbst würde gar nicht zum Bewußtseyn kommen können, wenn wir es nicht durch logische Reflexion von allen übrigen Urtheilen absonderten, wozu wieder eine Mannigfaltigkeit von Urtheilen gehört. Also ist das Urtheil der ersten Determination selbst einem höhern Princip unterworfen. Nur das *systematische* Denken fängt mit jenem Urtheile an, nicht das *primitive* Denken, das allen Systemen voran geht. Das primitive Denken, dessen letzter Grund die Vernunft in der engsten Bedeutung ist, fängt an mit der logischen Reflexion in Beziehung auf ein Mannigfaltiges, das sich, gerade wie das Urtheil der ersten Determination, von selbst versteht.

Das Mannigfaltige in eine Synthesis zu bringen, ist das erste Bestreben der Vernunft. Wir müssen diesen practischen Ausdruck zu Hülfe nehmen, um verständlicher zu werden. Dieses Bestreben ist Eins mit der logischen Reflexion, und setzt die Synthesis so wohl als das Mannigfaltige, aber beydes nur wie ein Factum, voraus. Nun ist das Wesen aller Synthesis Einheit, in der das Mannigfaltige, sofern die Synthesis vollendet ist, verschwindet. Das Merkmahl, das den Inhalt jedes Begriffs und Urtheils ausmacht, ist eben das Mannigfaltige, das in der Einheit verschwindet, sofern die Synthesis vollendet ist. Das Verschwinden des Mannigfaltigen in der Einheit überhaupt ist nun das Merkmahl aller Merkmahle, und dieses, — also die Möglichkeit der Synthesis, — das Non plus ultra der logischen Reflexion. Dieses führt uns zur Anerkennung der logischen Reflexions-Gesetze, die dem primitiven Denken vor aller logischen, d. i.: durch Begriffe vollendeten, Determination zum Grunde liegen, und mit den von Kant entdeckten reinen Verstandesgesetzen so wenig als mit den von ihm so genannten Reflexions-Begriffen zu verwechseln sind. Man übersieht sie am leichtesten in einer kleinen Tabelle, wobey

aber der Begriff der Möglichkeit voraus gesetzt werden muß, wenn Verständigung möglich seyn soll.

Die Synthesis ist in Beziehung auf das Mannigfaltige:

entweder: möglich:

entweder: in jeder Beziehung möglich,
Gesetz der Identität;
oder: nur in einiger Beziehung möglich,
Gesetz der Aehnlichkeit:

oder: unmöglich:

entweder: in jeder Beziehung unmöglich,
Gesetz des Widerspruchs;
oder: nur in einiger Beziehung unmöglich,
Gesetz der Verschiedenheit.

Diese Reflexions-Tabelle, nach der sich der gemeinste wie der philosophische Menschenverstand bey allen Urtheilen nothwendig, und nicht empirisch bestimmt, bedürfte kaum eines Commentars, wenn der wahre Begriff der Synthesis nicht gewöhnlich verfehlt würde.

Da der Verstand eine Menge verschiedenartiger Begriffe in sich aufzunehmen scheint, die er nachher zu Urtheilen verbindet, so erscheint auch die Synthesis überhaupt, wie es das Wort sagt, bloß als Zusammen-

setzung des Mannigfaltigen. So zusammen gesetzt sind aber auch die Producte der Phantasie. Die intellectuelle Zusammensetzung ist Vereinfachung. Sofern also das Mannigfaltige im Verstande ist, ist es nichts Mannigfaltiges mehr, und eben deßwegen im reellen Sinne überhaupt Nichts. Das Gedächtniß, und nicht der Verstand, ist die Niederlage des Mannigfaltigen. Sofern zwey Dinge, als Vorstellungen, in eine intellectuelle Synthesis treten, sind sie Ein Ding, und nicht zwey Dinge; denn ihre Verschiedenheit beruht bloß auf dem Reste der Vorstellung, den der Verstand nicht in die Synthesis aufnimmt und im Gedächtnisse zurück läßt. Eben darauf gründet sich der Leibnitzische Satz des Nicht-zu-unterscheidenden. Nur hätte Leibnitz diesen Satz weiter verfolgen sollen. Dann würde er gefunden haben, daß die Identität im Verstande so weit davon entfernt ist, eine metaphysische Realität zu bedeuten, daß sie vielmehr den Grund der Nichtigkeit aller metaphysischen Intellectual-Systeme enthält. Die intellectuelle Bestrebung unsers Geistes geht dahin, Alles zu identificiren; und nur in so fern diese Bestrebung gelingt, entstehen Begriffe. Wäre nicht das Mannigfaltige im Gedächtnisse

von der Art, daß dem Verstande seine Bestrebung immer nur unvollkommen gelingt, und daß in der Natur immer genug übrig bleibt, aus dem wir logisch nichts zu machen wissen; so würde sich das Universum für uns in einen einzigen Begriff verwandeln, und eben dadurch unser ganzes gegenwärtiges Denken unmöglich werden. Also nur das im Verstande nicht gegründete und logisch-unbegreifliche Verhältniß des Mannigfaltigen zum Verstande erhält die Möglichkeit des Denkens. Was wir durch Verstand zu unterscheiden glauben, ist nur im Gedächtnisse unterschieden durch eine höhere Kraft, von der in den folgenden Büchern der Apodictik weiter die Rede seyn wird. Der Verstand ist kein Unterscheidungsvermögen, so wenig wie er ein Behälter des Mannigfaltigen ist. Er producirt aus dem Mannigfaltigen nur das Einfache; und Ein Einfaches ist von dem andern nur in so fern zu unterscheiden, als es nicht einfach ist. Begriffe sind also nur in so fern verschieden, als sie nicht Begriffe sind. Die vermeintliche Verstandeswelt ist eine negative, in sich nichtige Welt, die selbst ihr intellectuelles Daseyn verlieren würde, wenn nicht das Nicht-zu-unterscheidende jenseits des Verstandes jeden Begriff als etwas von andern Begriffen

standes jeden Begriff als etwas von andern Begriffen Verschiedenes positiv darstellte, so, daß wir nun, durch eine logisch-natürliche Umkehrung, die Begriffe als im Verstande verschieden behandeln können, wie wir durch Verwandlung des Minus und Plus in scheinbar entgegen gesetzten Formeln dasselbe arithmetische Urtheil fällen, oder wie wir den Schatten messen, und die Höhe eines wirklichen Körpers finden.

Was in dieser Exposition etwa noch dunkel geblieben seyn möchte, muß die transscendentale Apodictik aufklären; denn die Möglichkeit der Unterscheidung ist die transscendentale Bedingung alles Wissens. Die Logik setzt diese Bedingung, wie das Wissen selbst, voraus. Sie hält sich an die Synthesis, und findet nur, indem sie diese erläutert, daß in der Synthesis das Mannigfaltige zu Nichts wird. Indem sie nun doch das Mannigfaltige bestehen lassen muß, findet sie die logischen Reflexions-Gesetze, die man sonst unter andern Rubriken in die Philosophie einführte und oft genug gar als metaphysische Wahrheiten zu Principien eines höhern Wissens hat erheben wollen.

Das erste dieser Gesetze ist das Gesetz der Identität. Es liegt allen übrigen zum Grunde, weil es

das Gesetz der vollendeten Synthesis ist, nach der der Verstand immer hin arbeitet und gegen die sich die Natur unablässig sträubt. Nach der Formel der Identität: „A und B ist A, B und A ist B;“ fragen wir, so bald wir etwas beurtheilen, ob wir es nicht als etwas ansehen können, das wir kennen, d. i.: schon ein Mahl beurtheilt haben. Den Unterschied, den wir doch gelten lassen müssen, weil sonst nicht einmahl die Frage möglich wäre, verweisen wir aus der Verstandeswelt in das Reich des empirischen Scheins, oder in Raum und Zeit. Wir wollen wissen, ob das, was empirisch zweyerley zu seyn scheint, wirklich zweyerley ist. Der transscendentale Grund der Möglichkeit dieses Widerspiels zwischen Scheinen und Seyn kümmert uns logisch nicht. Wir wollen logisch nur Vorstellungen identificiren; und da uns dies bey keiner Vorstellung völlig gelingt, so sind so genannte identische Begriffe eigentlich logische Undinge. Die Identität ist gleichsam das Ideal der Synthesis, wohin alles Denken zielt, das aber, weil Unterscheidung zur Möglichkeit des Denkens gehört, vom Verstande nie erreicht wird. Die Formel der Identität leidet also auch keine directe Anwendung. An ihre Stelle tritt beym Gebrauche des Verstandes überall die Formel der Aehnlichkeit.

Das Gesetz der Aehnlichkeit ist das zweyte Reflexions-Gesetz. Was ist Aehnlichkeit anderes als unvollendete Identität? Nach der Formel: „A ist in gewisser Beziehung B, und B ist in eben dieser Beziehung A;“ beurtheilen wir Alles. Nun wird aus der intellectuellen Vernichtung, die das Gesetz der Identität begleitet, Classification, und alles Denken wird ein Classificiren. Die ähnlichen Vorstellungen machen eine Classe aus. Die Classen grenzen alle nach irgend einem Merkmahle der Identität an einander, wäre es auch nur durch das letzte Merkmahl: daß sie alle eine Summation von Vorstellungen enthalten. Immer aber würden die Classen zusammen fallen, und das Aehnliche würde als identisch verschwinden, wenn ihm nicht das Verschiedene, das jenseits der Synthesis im Gedächtnisse liegen bleibt, die Wage hielte. Der gewissen Beziehung, in der zwey Dinge einander ähnlich, d. i.: intellectuell Eins sind, und von der die Synthesis abhängt, steht eine andere Beziehung außerhalb der Synthesis nothwendig entgegen. So erhält die Natur immer getrennt, was der Mensch zusammen schmelzen möchte; und am Ende ist das ganze intellectuelle Widerspiel des

Vereinigten und Getrennten oder des Aehnlichen und Verschiedenen, und sonach alles Classificiren und Systematisiren, ohne metaphysische Bedeutung.

So wie nun Aehnlichkeit ohne Verschiedenheit undenkbar ist, selbst in der Geometrie, wo die Aehnlichkeit zweyer Figuren, die sich nur durch ihre Stelle im Raume, aber doch dadurch, unterscheiden, Gleichheit heißt: so ist umgekehrt Verschiedenheit ohne Aehnlichkeit undenkbar. Aber der Begriff der Verschiedenheit kann doch nicht aus dem Begriffe der Aehnlichkeit, so wenig wie dieser aus jenem, entwickelt werden. Die logische Reflexion auf die Möglichkeit der Synthesis muß das Mannigfaltige nach der entgegen gesetzten Richtung besonders bestimmen, wie sie denn auch unvermeidlich thut, wenn die Synthesis unmöglich ist.

Als logisches Reflexions-Gesetz, das nichts anderes als die Unmöglichkeit der Synthesis bedeutet, zeigt sich hier das, auf so mannigfaltige Art berühmt gewordene, Gesetz des Widerspruchs. Sein Einfluß auf das System des Verstandes ist entscheidend. Auch in unsrer Apodictik wird es von mehr als Einer Seite geprüft werden müssen. Zuerst aber müssen wir ihm seinen rechten Platz in der Logik anweisen, weil davon trans-

scendentale Brauchbarkeit oder Unbrauchbarkeit abhängt. Widerspruch in logischer Bedeutung ist das reine Gegentheil der Identität. Nach der Formel: „A und B ist“, (in der Synthesis,) „Null;“ schließen wir zwey Vorstellungen, z. B. rund und eckig, wie Ja und Nein, als unverträglich, von der Synthesis aus. Beyde für sich sind für den Verstand Etwas; beyde verbunden sind Nichts. Ein rundes Vieleck, ein sterblicher Gott, u. dergl., sind Undinge, d. i.: Begriffe, die sich zwar denken, aber nicht beurtheilen, d. h.: in keiner Synthesis verbinden lassen, weil sie einander aufheben wie Ja und Nein, und also in der Vereinigung einander wechselseitig zerstören. Das Merkmahl des Widerspruchs ist also der Probirstein aller Wahrheit, die durch Verstand gefunden werden kann. Die ganze Philosophie bewegt sich um dieses Merkmahl, sofern sie auf Verstand beruht; und weil das Unverständige zugleich unvernünftig, d. i.: durchaus nicht als wahr vorstellbar ist, so läßt sich alle und jede Wahrheit ohne Einschränkung nach dem Merkmahle des Widerspruchs prüfen. Aber folgt aus allem diesem, daß ein Grundsatz des Widerspruchs der höchste Grundsatz der Logik oder gar aller Philosophie ist? Wenn das folgen sollte, so müßte

doch zuerst ein solcher Grundsatz für sich als Grundsatz vor allen Dingen zu finden seyn. Wo findet sich denn ein solcher Grundsatz, und wie lautet er? Wir kennen bis jetzt nur ein Merkmahl des Widerspruchs, ein Merkmahl a priori, nach dem sich die logische Reflexion bestimmt, ehe wir in Grundsätzen urtheilen; aber ein Merkmahl ist noch nicht ein Grundsatz. Die Formel: „A und B ist“, (in der Synthesis,) „Null;“ ist nur Verdeutlichung des Merkmahls, und schon ein Schritt in das Gebiet der Synthesis selbst, über deren Möglichkeit doch, nach jenem Merkmahle, entschieden werden soll, und nur durch reine logische Reflexion, nicht durch Synthesis, entschieden werden kann. Aber die Einbildung, als ob das Denken mit Grundsätzen anfangen müßte, und die Vernachlässigung der logischen Reflexion, als ob sie nichts weiter als empirische Urtheilskraft wäre, die schon Grundsätze voraus setzt, hat die bisher übliche Verwirrung veranlaßt, und wird sie auch unter denen erhalten, die von jener Einbildung nicht lassen können. Allerdings gibt es einen Grundsatz, der mit dem Merkmahle des Widerspruchs zusammen fällt, den hinlänglich bekannten Satz der Möglichkeit: „Was sich nicht widerspricht, ist mög-

lich." Aber dieser Grundsatz gehört in die Transscendental-Philosophie, wo er noch nach ganz andern Gesichtspuncten bestimmt werden muß, ehe er für verständlich gelten kann. Mit dem Begriffe der Möglichkeit zielen wir, was auch die Logiker gegen die Metaphysiker sagen mögen, immer auf Realität. Der Grundsatz der Möglichkeit im transscendentalen Sinne setzt deßwegen auch schon zugestandene Realität voraus; denn ich kann nicht eher vernünftig fragen, ob A und B, — als Realitäten, — einander widersprechen, ehe ich sie als Realitäten voraus gesetzt habe. Wollen wir aber die Möglichkeit in einen bloß logischen Begriff verwandeln, und sie ganz auf das Merkmahl des Widerspruchs reduciren; so verfallen wir in die, ich sollte meinen, lächerliche, Tautologie: „Was sich nicht widerspricht," d. h.: was denkbar ist, „das ist möglich," d. h.: denkbar. *)

*) Den ersten merkwürdigen Schritt zur bessern Begründung des Begriffs der Möglichkeit that Kant, als er diesen Begriff von dem Grundsatze des Widerspruchs absonderte; diesen Grundsatz, als ein leeres Princip aller analytischen Urtheile, in die Logik verwies; und die Möglichkeit aus den formalen Bedingungen der Erfahrung erklärte. Aber ist diese Erklärung befriedigend? Muß nicht das Kantische

Man sollte also vom Widerspruche, aber nicht von einem Grundsatze des Widerspruchs, als letztem Merkmahle der Möglichkeit aller Grundsätze, reden. Noch weniger sollte man den Widerspruch als etwas Absolutes und irgend eine Wahrheit Begründendes so wenig in die Logik, als in die Transscendental-Philosophie einführen. Die Logik beruht nicht auf dem Merkmahle des Widerspruchs, sondern auf dem Urtheile der ersten Determination, durch das sie sich in die Transscendental-Philosophie verliert. Alle logische Determination setzt Reflexion voraus; nicht umgekehrt. Das Gesetz des Widerspruchs ist ein Reflexions-Gesetz, und heißt nur in so fern ein Gesetz, als es, als etwas die Synthesis Determinirendes,

System selbst dem Begriffe der Möglichkeit eine höhere Bedeutung zugestehen, wenn es fragt, was practisch-möglich ist? Und wenn die Logik einen besondern, nicht die Möglichkeit betreffenden Grundsatz des Widerspruchs hat, wie heißt denn der? denn der Satz: „Keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, das ihm widerspricht;" wie es im Kantischen Systeme heißt, ist nicht ein reiner Grundsatz des Widerspruchs; denn er ist eine Regel des Verhältnisses zwischen Subject und Prädicat, die schon den Begriff des Widerspruchs, als für sich verständlich, voraus setzt.

nicht aber als Product der Synthesis, oder, was dasselbe sagt, als Grundsatz gedacht wird.

Das Gesetz der Verschiedenheit, das vierte logische Reflexions-Gesetz, bedarf keiner Erläuterung. Verschiedenheit verhält sich zum Widerspruche wie Aehnlichkeit zur Identität. Nach der Formel: „A ist in gewisser Beziehung nicht B, und B in eben dieser Beziehung nicht A;" schließen wir gewisse Vorstellungen in der Synthesis durch einige Merkmahle, nicht durch alle, von einander aus. Indem sie also eben deßwegen durch einige Merkmahle vereinigt sind, sind die verschiedensten Dinge in einiger Beziehung immer einander ähnlich.

So hätten wir die Begriffe der Identität, Aehnlichkeit, des Widerspruchs und der Verschiedenheit als rein-logische Reflexions-Begriffe kennen gelernt. Ihr letzter Grund bleibt hier noch, wie das Wesen der Vernunft, im Dunkeln. Ganz umsonst aber versucht man, diese Begriffe, nach der Kantischen Lehre, aus den Kategorien abzuleiten; denn zur Möglichkeit der Kategorien werden die logischen Reflexions-Begriffe als Bedingungen der Synthesis selbst voraus gesetzt.

Nur die Formeln der logischen Reflexions-Gesetze sind freylich nicht ohne Synthesis möglich, wie schon die logische Copula und in den letztern Gesetzen der Hülfsbegriff der Negation beweisen.

Achtes Kapitel.
Von der logischen Begründung der Urtheile.

Wie viel daran gelegen ist, die logische Reflexion als primitiven Denk-Act kennen zu lernen, zeigt sich zuerst bey der Prüfung des Begriffes von einem logischen Grunde.

Die Logik dringt bey allen Urtheilen auf Gründe, macht Gründlichkeit dem Philosophen und dem Gelehrten zur ersten Pflicht, und geräth doch in keine kleine Verlegenheit, wenn sie uns gründlich belehren soll, was sie denn eigentlich unter einem Grunde versteht. Fängt man, wie gewöhnlich, mit der Synthesis an, so bleibt keine logische Bestimmung des Begriffes der Gründlichkeit übrig, als das Merkmahl des Widerspruchs; denn nach diesem entscheiden wir über die Möglichkeit der Synthesis in der Synthesis selbst. Nun

ist ohne allen Zweifel die Möglichkeit der Synthesis dasjenige, worauf wir reflectiren müssen, wenn wir den Begriff eines logischen Grundes suchen. Aber so bald wir über die Möglichkeit der Synthesis in der Synthesis selbst entscheiden, setzen wir den Act des primitiven Denkens oder der logischen Reflexion voraus: denn, wie wir auch immer unser Urtheil modificiren mögen; so bald wir über die Möglichkeit der Synthesis in der Synthesis selbst entscheiden, haben wir ja schon Synthesis, deren Möglichkeit sich also, so bald wir uns ihrer bedienen, von selbst versteht. Der logische Beweis der Ungereimtheit eines Urtheils setzt schon ein anderes Urtheil voraus; und so ins Unendliche, wenn wir die Ungereimtheit in letzter Instanz durch Synthesis entscheiden wollen.

Unser Urtheil über Widerspruch und Nicht-Widerspruch kann also zuletzt nicht von der Synthesis abhängen, da die Synthesis selbst von dem Nicht-Widerspruche abhängt. Also kann nichts als ein Zirkel heraus kommen, wenn wir in der Synthesis, oder in einem durch Synthesis gefundenen Merkmahle des Widerspruchs, den logischen Grund aller Urtheile suchen. Auch erklären ja die Logiker den logischen Grund als das-

jenige, *woraus* der Widerstreit oder die Ueberein- stimmung mehrerer Vorstellungen erkannt werden soll. Diese Erklärung geht aber sichtbar über den Begriff des Widerstreits, der in seiner Vollendung Widerspruch heißt, hinaus. Der *Grund* des Widerstreits ist denn doch das, *woraus* der Widerstreit erkannt werden soll; und über den Widerstreit geht die Synthesis nicht hin- aus. Also verweiset uns die Logik mit dem Begriffe des *Grundes* auf etwas, wovon sie nichts weiß, und das in einem vermeinten Grundsatze des Widerspruchs in Ewigkeit nicht finden wird. Die Logik, die den Begriff der Gründlichkeit auf den Nicht-Widerspruch zurück füh- ren will, weiß im Grunde selbst nicht, was sie will, da sie zum Merkmahle des Widerspruchs den Widerspruch selbst macht, von dem sie doch nicht anders Rechenschaft geben kann, als dadurch, daß sie über den Begriff des Widerspruchs in eine unbekannte Welt hinaus greift.

Setzen wir aber vor aller Synthesis als primitives Denken die logische Reflexion voraus, so können wir den Begriff eines logischen Grundes rechtfertigen, wenn gleich deßwegen noch nicht die Logik durch sich selbst be- gründen. Das primitive Denken oder logische Reflecti- ren ist kein Denken in *Grundsätzen*, also kein *voll-*

endetes Denken. Aber noch weniger ist es ein dunkles Subsumiren, das schon Grundsätze voraus setzt. Es ist das Erwachen der Vernunft, die den Verstand in Beschäftigung setzt. Dieses intellectuelle Erwachen, das keinen logischen Nahmen führt, in seiner Fortdauer aber als Besonnenheit bekannt, und das Gegentheil der thierischen Wahrnehmung ist, dieser lebendige Act der Denkkraft ist es, womit das Denken, so weit es eigentlich unser ist, anfängt. Der subjective Grund alles Denkens und logischen Urtheilens ist also die Vernunft selbst, als lebendige Kraft, von der die logisch nicht weiter bestimmbare logische Reflexion ausgeht. Richtig nennt man daher auch in andern Sprachen Grund und Vernunft mit Einem Worte, aber nur in logischer Bedeutung.

Die logische Beziehung setzt, wenigstens im Verstande, indem wir sie denken, eine objective voraus. Ohne diese Voraussetzung wäre die Unterscheidung beyder Beziehungen eine Ungereimtheit; und diese Ungereimtheit zöge nichts Geringeres als den Umsturz aller irgend möglichen Philosophie nach sich: denn keine Philosophie kann, als Elementar-Wissenschaft, das Wissen überhaupt anders, als durch ein Verhältniß des Erken-

nenden zu dem Erkannten, und das logische Wissen anders, als durch ein Verhältniß des Denkenden zu dem Gedachten bestimmen. Das Bedürfniß des Objectiven macht die Vernunft so kühn, daß sie zur Begründung ihrer selbst noch einen objectiven Grund verlangt, indem sie sich selbst als Object setzt. Alle Philosophie muß daher wenigstens den Begriff von einem Objecte aufnehmen, selbst wenn sie, idealistisch im strengsten Sinne, das Object selbst zu einem Producte des Subjects macht. So sahen wir uns auch, um die logische Reflexion zu verstehen, zur Voraussetzung des Mannigfaltigen genöthigt, auf das wir objectiv reflectiren müssen, um etwas in der Synthesis zu vereinfachen. Dieses Mannigfaltige, das der Verstand nicht weiter als in Beziehung auf die Synthesis in seiner Gewalt hat, und von dem die Logik weiter keine Rechenschaft geben kann, ist der objective Grund des logischen, wie des sinnlichen Wissens. Nun wird bey allem Denken das Mannigfaltige immer voraus gesetzt, und weil es bey allem Denken voraus gesetzt wird, im Grunde nie gedacht. Aber im Verstande ist eine Tendenz, die objectiv, als Voraussetzung eines Objects überhaupt, aber ohne irgend ein Merkmahl

eines besondern und wahren Objects, also nichts weiter als das Anerkennen eines Bedürfnisses in der Synthesis ist. Diese Tendenz denkt der Verstand, wie sich selbst, als ein logisches Object, d. h.: als einen Begriff; und dieser Begriff ist das in der Kantischen Schule so oft herbey gezogene x, das deßwegen, als wirkliches Object, = o ist. Alle Bemühungen, vermittelst dieses x wirkliche Objecte zu demonstriren, sind völlig so eitel, als die Schlüsse von den reinen Verstandesbegriffen auf metaphysisch = correspondirende Substanzen. *)

Das x ist ein Gedankending. Es ist der Formal-Begriff des Etwas, an sich Nichts, aber etwas im Verstande Nothwendiges, um der Synthesis Haltung zu geben. So fern nun bloß dadurch die Synthesis, aber nur für sich selbst, objectiv, aber nur als Voraussetzung

*) Und eben so eitel ist der Schluß von dem Bedürfnisse dieses unbestimmt gesetzten Etwas auf ein durch die transscendentale Thätigkeit der Einbildungskraft vergeblich hervor gebrachtes General = Object, das, als Nicht = Ich, dem Ich entgegen gesetzt, alle Particular = Objecte begründen soll. Man muß ein logisches Bedürfniß nicht mit einem transscendentalen verwechseln.

im Bedürfnisse, begründet wird, kann man das logische x den logisch = objectiven Grund der Synthesis nennen. Wiefern dazu ein absolut = objectiver Grund des Wissens überhaupt gehört, muß die Transscendental = Philosophie untersuchen.

Durch diesen logisch = objectiven Grund der Synthesis, der nichts weiter als ein Grund der ersten Voraussetzung ist, wird nun die Logik eine Wissenschaft, aber nur eine hypothetische Wissenschaft; woraus denn folgt, daß alles Wissen, sofern es auf logischen Gründen ruht, bloß hypothetisch ist. Der Synthesis liegt logisch zum Grunde die Hypothesis, die denn, begreiflich, kein Grund der letzten Bestimmung seyn kann.

Fassen wir jetzt die Momente der Untersuchung, die uns bisher beschäftigt hat, zusammen, so bedarf es nur einer leichten Erinnerung, um das transscendentale Unvermögen des Verstandes, und dadurch die Unmöglichkeit, die Vernunft durch Grundsätze zu befriedigen, außer Zweifel zu setzen.

Alles Denken fängt systematisch an mit dem Urtheile der ersten Determination. Diesem logisch = unbegreiflichen Urtheile liegt Unterscheidung eines Urtheils

von dem andern, also logische Reflexion, und durch diese ein primitives, von Begriffen und Grundsätzen unabhängiges und von diesen voraus gesetztes Denken zum Grunde. Die logische Reflexion folgt, unter Voraussetzung des Mannigfaltigen, den Merkmahlen der Identität, der Aehnlichkeit, des Widerspruchs und der Verschiedenheit. Diese Merkmahle bezeichnen keine Realitäten; sie sind primitive Merkmahle der Möglichkeit der Synthesis. In der Synthesis selbst ist gar kein Merkmahl enthalten, aber eine objective Tendenz, durch die der Verstand für das Bedürfniß der Synthesis ein Gedankending = x setzt. Dieses x ist deßwegen ohne alle Merkmahle, als ein bloß negativer Begriff, ein Nichts. Auf diesem x aber ruht logisch alle Wissenschaft, objectiv gedacht, wie auf der logischen Reflexion alles Urtheilen, subjectiv gedacht. Alle Synthesis aber, als Wissenschaft in Urtheilen, d. i.: als Vereinigung des Subjectiven mit dem Objectiven in einer logischen Nothwendigkeit, ruht auf dem Urtheile der ersten Determination. Das Urtheil der ersten Determination verschwindet bey der Analysis in ein Factum. Also kommen wir mit unsrer Logik immer wieder auf ein Factum zurück, das das Grab aller Grundsätze ist.

Was kann nun, wenn es mit den Grundsätzen überhaupt ein solches Ende nimmt, aus den Definitionen und Demonstrationen werden, durch die man eine Wissenschaft der Wissenschaften zu begründen so oft versucht hat und noch versucht?

Neuntes Kapitel.

Apodictische Kritik aller Definitionen und Demonstrationen.

„Es ist in unsern Tagen heller geworden, und wenigstens so viel klar, daß Aristoteles irren konnte," sagte Leibnitz zu einer Zeit, als ein liberaler Eifer für Wahrheit die vortrefflichsten Köpfe in ganz Europa zu Bundesgenossen für Einen Zweck vereinigte. Wenn es seit dieser Zeit unter uns nicht dunkler geworden ist, so darf man, ohne einen Hochverrath an der Philosophie zu begehen, doch wenigstens wagen, zu behaupten, daß die Philosophie deßwegen noch keine Wissenschaft ist, weil die Aristoteles, die sie dazu zu machen Talent hatten, sich mit dem Begriffe einer Wissenschaft immer in die Logik verloren.

Man geht gewöhnlich von dem Grundsatze aus: daß jede Wissenschaft auf einen Grundsatz zurück geführt werden muß. Dieser Satz, so wahr er ist, wenn er gehörig verstanden wird, kann unmöglich die Philosophie zum Ziele führen, wenn man, wie bisher, auf so genannte unbedingte, schlechthin und durch sich selbst wahre Grundsätze fußen will. Jeder Grundsatz ist seiner Form nach ein Product der Synthesis in Begriffen. Sofern er dies nicht ist, ist er überall kein Grundsatz. Nun ist die Synthesis selbst nichts Unbedingtes. Sie setzt ein Fundament der Begriffe voraus, durch die der Grundsatz gedacht ist. Sie setzt logische Reflexion voraus, durch die sie nur in Beziehung auf etwas Mannigfaltiges möglich wird. Sie setzt also endlich das Mannigfaltige selbst und mit dem Mannigfaltigen die Vernunft als ein Vermögen der Unterscheidung des Mannigfaltigen voraus. Die Vernunft, als Vermögen der Unterscheidung, müssen wir nie verwechseln mit dem Verstande, dem Vermögen der Grundsätze. Denken wir also gleich unter Vernunft ein Vermögen der Unterscheidung nach Grundsätzen, wie wir es am Ende wirklich denken müssen, wenn wir vernünftiges Unterscheiden vom thie-

rischen unterscheiden wollen; so folgt doch auch daraus nicht, daß die letzte Vernunftunterscheidung, und folglich die Entscheidung alles Streits, auf einem Grundsatze beruhet. Es kann vielmehr, wenn die Vernunft in letzter Instanz nach Grundsätzen entscheidet, der Grundsatz nichts weiter als die Entscheidungsformel seyn, die, weil sie als Formel ein Product der abhängigen Synthesis ist, einen Entscheidungsgrund vor der Synthesis voraus setzt. Wer also Philosophie durch einen unbedingten, schlechthin- und durch sich selbst wahren Grundsatz begründen will, der versetzt das Fundament der Wahrheit aus der Vernunft in den Verstand, macht also die Transscendental-Philosophie, — die Wissenschaft der Principien des Wissens, — zur Logik, die doch nichts weiter ist, als Wissenschaft der Principien des Denkens, wobey die Wahrheit: Wir wissen, daß wir denken; mit der Ueberzeugung von unserm übrigen Wissen und Seyn voraus gesetzt wird.

Ueber alle diese Schwierigkeiten schwingen sich unsre Metaphysiker und Transscendental-Philosophen mit einer nicht eben philosophischen Leichtigkeit hinweg. Statt das dringende Räthsel: Wie Wissenschaft in Grundsätzen möglich ist; zu lösen, scheinen sie vor dem Räth-

fel zu erschrecken, als ob es aller Vernunft den Untergang drohte. Sie wollen nicht verstehen, daß es baarer Widerspruch ist, Ein Mahl für jeden Begriff, der etwas bedeuten soll, eine Unterlage oder ein Fundament als etwas zu fordern, worauf der Begriff gegründet ist, und hinterher eine Wissenschaft des Wissens auf nichts mehr als auf einen Grundsatz zu gründen, der, wie alle Grundsätze, wieder auf Begriffen beruht, die wieder ein Fundament ihrer Gültigkeit voraus setzen.

Wenn man sich etwa, um die Möglichkeit indemonstrabler Grundsätze zu beweisen, auf die Mathematik beruft, weil diese von schlechthin-wahren Grundsätzen unter dem Nahmen der Axiome ausgeht; so versendet man die arme Philosophie von Pilatus zu Herodes, der sie dann wieder zum Pilatus nach Hause schickt. Die Axiome der Mathematik sind wahr, in so fern überhaupt Grundsätze wahr sind. Der philosophirende Mathematiker, der seine Axiome mathematisch nicht bezweifelt, will philosophisch wissen, warum er sie nicht bezweifeln darf. Wenn ihn nun der Philosoph, von dem er lernen will, wie Grundsätze überhaupt und nahmentlich apodictisch wahr seyn

können, zur Mathematik verweiset, die sich auf Grundsätze als apodictische Wahrheiten beruft; so sieht es sehr bedenklich um die Achtung aus, die sich die Philosophie bey den Mathematikern erwerben möchte.

Will man bey der logischen Begründung der Philosophie durch Grundsätze nicht gegen die Regeln der Logik selbst verstoßen; so muß man doch vor allen Dingen Rechenschaft von jedem Begriffe geben können, der zur Möglichkeit des Grundsatzes gehört und logischer Bestandtheil des Grundsatzes ist. Diese Regel befolgte, wenigstens dem Scheine nach, die Wolfische Philosophie. Um es der Mathematik gleich zu thun, fing sie mit Definitionen an. Erst nach der Bestimmung der Begriffe durch Definitionen ging sie zu Grundsätzen über. So rettete sie wenigstens die Ehre der Methode; denn auch die geometrischen Axiome setzen Definitionen voraus. Anders verfahren unsre, sonst so hell denkenden und verdienstvollen Kantianer. Sie kündigen, nach der Kantischen Lehre, den philosophischen Definitionen den Krieg an, und wollen, ich weiß nicht, ob auch nach der Kantischen Lehre, geradezu mit Grundsätzen, und zwar mit indemonstrabeln Grundsätzen anfangen, die dann allen De-

monstrationen zum Grunde liegen sollen. „Wie?“ — kann hier ein Wolfianer mit Grunde fragen, — „was denkt ihr euch denn unter Grundsätzen, die nicht von Begriffen anfangen?“ — Thatsachen des Bewußtseyns, antwortet ein Kantianer. — „Thatsachen? Wie in aller Welt kann denn ein Grundsatz eine Thatsache seyn? Sind eure ersten Grundsätze unmittelbar als Grundsätze Thatsachen, was sind denn die Begriffe, durch die ihr diese Grundsätze denkt?“ — Es sind Begriffe a priori. — „Was denkt ihr denn durch diese mehr als logischen Begriffe a priori? — Woran hält sich euer Verstand, wenn er a priori mehr als sich selbst und seine Synthesis denkt?“ — An Thatsachen des Bewußtseyns. — So treibt man sich mit Worten im Dunkel herum, und spielt Blindekuh mit Thatsachen, die man durch Thatsachen erklären will.

Jeder verständliche und erweisliche Grundsatz, und folglich auch jede Demonstration, muß von Definitionen anfangen, durch die der Verstand bestimmt, was er in dem Grundsatze denkt. Gibt es, wie Kant will, in der Philosophie keine Definitionen, so gibt es auch keine Demonstrationen. Aber gibt es denn in der Philosophie keine Definitionen? Die Frage ist, ehe wir fortfahren, unsers Nachdenkens werth.

Der Begriff einer Definition ist vieldeutig geworden; und diese Vieldeutigkeit hat ihren Grund in der Verwechselung zwischen Objecten jenseits des Verstandes, und Objecten im Verstande, d. i.: Begriffen. Nach der Kantischen Methoden-Lehre heißt definiren: ein Object durch seine Merkmahle vollständig bestimmen. Definitionen in diesem Sinne fallen überall weg, wo das Object nicht mit allen möglichen Merkmahlen, durch die es nur irgend als Object gedacht werden kann, in unsrer Vorstellung vollendet ist. Das ist nun im ganzen Gebiete der Realitäten nirgends der Fall. Deßwegen verbannt die Kantische Philosophie die Definitionen in diesem Sinne mit Recht aus der Transscendental-Philosophie. Aber gibt es denn nur Definitionen in diesem Sinne? Etwas Anderes ist es, Objecte, etwas Anderes, Begriffe definiren. Was man in den Schulen gewöhnlich zu definiren versucht, sind Begriffe, und die Definition soll nichts weiter aussagen, als was man sich unter dem Begriffe denkt. Nun mag ich das Object, dem der Begriff entsprechen soll, durch den Begriff noch so unvollständig denken, so bleibt meine Definition doch logisch in so fern richtig, als ich die Merkmahle meines Begriffes angebe. Ist der Begriff

nothwendig, so definire ich ihn von selbst durch die andern Begriffe, mit denen er nothwendig ist; ist er aber zufällig, so gelingt die Definition um so besser, je willkührlicher dann der Begriff ist, so, daß wir nicht nöthig haben, nach den Merkmahlen in der Natur lange zu suchen. Deßwegen scheinen zwey der heterogensten Wissenschaften, die Mathematik und die positive Jurisprudenz, einander durch präcise Definitionen zu berühren. Aber der Werth aller solcher bloß logischen Definitionen ist auch bloß didactisch. Sie dienen zu nichts weiter als zur Verdeutlichung der Begriffe, und geben nicht die geringste neue Einsicht oder Kenntniß des vermeintlich = definirten Objects. *) Und auch diese bloß logischen Definitionen sind nur in der

*) Die alte skeptische Kritik der Definitionen sieht von weitem einer Chicane ähnlich, ist aber in transscendentalem Sinne kräftig genug. „Wenn ihr das zu definirende Ding nicht kennt, so könnt ihr es auch nicht definiren. Kennt ihr es aber schon, so lernt ihr es durch die Definition nicht erst kennen, und braucht es nicht zu definiren. Ihr könnt also die Mühe des Definirens überhaupt sparen.“ — S. *Sextus Empir. Pyrrhon. Hypotyp.*, L. II, C. 16.

Sphäre der abgeleiteten Begriffe möglich: denn die Definition ist ein Satz; und in diesem Satze bestimme ich die Merkmahle meines Begriffs, so gut es gehen will, durch andere Begriffe. Nun kann ich aber die Merkmahle der primitiven oder Ur-Begriffe, mit denen logisch und empirisch das Denken anfängt, unmöglich durch andere Begriffe angeben; denn jeder Begriff ist nur durch seine Merkmahle dieser oder jener Begriff: also können die Merkmahle der primitiven Begriffe unmöglich andere Begriffe seyn. Wenn sich Begriffe, durch die wir die primitiven Functionen der Denkkraft denken, durch Umschreibungen allenfalls so verdeutlichen lassen, daß jeder, wer Verstand genug hat, sie durch die künstlich determinirten Functionen eines Verstandes von selbst findet; wie z. B. die Begriffe der logischen Reflexion, der Synthesis und der Kategorien: so lassen sie sich doch nicht schulgerecht definiren, so wenig, wie diejenigen, mit denen wir in der ersten Synthesis apprehendiren, wie man Kantisch spricht, d. h.: mit denen wir durch logische Reflexion unmittelbar die Natur ergreifen.

Eine weiter ausgeführte Kritik der Definitionen würde hier am unrechten Orte stehen, so viel Didactisch-

Nützliches sich sonst noch bey dieser Gelegenheit sagen ließe. Für den Zweck der Apodictik kam es uns nur auf die Wahrheit an: daß Definitionen als Grundsätze unmöglich zur Grundlegung der Wissenschaft des Wissens gebraucht werden können, weil wir in Sätzen zunächst nichts als Begriffe zu definiren im Stande sind. Ob dem Begriffe ein Object correspondirt oder auch nur correspondiren kann, können wir aus der präcisesten Definition nicht schließen. So weit trifft die Kritik der Definitionen die Wolfische Philosophie. Aber trifft sie nicht, wenn wir consequent fortfahren, eben so sehr die Philosophie der Kantianer, die von unmittelbar-wahren Grundsätzen anfangen wollen? Unser ganzes Wissen, sofern es ein Wissen in Grundsätzen ist, muß mit Begriffen anfangen; denn Grundsätze bestehen aus Begriffen: Also entsteht die große Frage: „Woher wissen wir denn, daß Grundsätze wahr oder falsch sind, wenn wir die Begriffe, mit denen alles Wissen in Grundsätzen anfängt, nicht durch andere Begriffe, also auch nicht durch Grundsätze, im Verstande fixiren und definiren, also auch durch keinen Grundsatz prüfen können?

Wenn die reifliche Erwägung dieser Frage uns die bisher übliche Behandlung der Transscendental-Philosophie nicht verdächtig macht, so weiß ich nicht, wo wir anfangen sollen, mit Verstande zu zweifeln. Nichts als Petition des Princips, das sich im Dunkel verliert, ist die Voraussetzung, daß das Wissen in Grundsätzen mit Grundsätzen anfangen müsse. Man begreift leicht, daß ohne diese Voraussetzung an gar keine demonstrative Begründung der Philosophie zu denken ist; denn jede Demonstration muß mit einem Grundsatze anfangen. Aber warum vergißt man, daß eben diese Voraussetzung denselben Grundsätzen der Logik, durch die man uns zum Ziele führen will, widerspricht? denn die Logik kennt keine Grundsätze, die nicht auf Begriffen beruhen, und keine wahren Begriffe, die nicht einen Grund haben. Ist der Grund des Begriffes der Verstand selbst, so ist der Begriff ein leerer Formal-Begriff; und die Grundsätze, die aus solchen Begriffen bestehen, sind, wie das Kantische System trefflich zeigt, leere Formeln. Ist aber der Begriff, der einem unmittelbar-wahren Grundsatze zum Grunde liegen soll, mehr als Formal-Begriff, wie er es denn seyn muß, wenn durch ihn ein Fundament des Wis-

sens gelegt werden soll: so kann es nicht der Verstand seyn, der in letzter Instanz über Wahrheit und Irrthum entscheidet; denn der Verstand kann nicht anders, als nach Grundsätzen entscheiden, die immer wieder Begriffe als wahr oder unwahr voraus setzen. Also führt uns unvermeidlich jedes System, das mit unmittelbar = wahren Grundsätzen anfangen will, auf Facta des Bewußtseyns so zurück, daß die Philosophie, die durch den Verstand in Grundsätzen begründet werden soll, der Autorität des Verstandes ganz und gar nicht entzogen wird. Also steht jedes System dieser Art mit sich selbst im Widerspruche. Um den Verstand kraft eines Grundsatzes auf den Thron der absoluten Wissenschaft zu erheben, macht es zum Richter dieses Grundsatzes das Bewußtseyn, das der Verstand nicht weiter versteht, als in so fern er es, und selbst das nicht einmahl durch Synthesis, mit dem Facto des Denkens voraus setzt.

Wen auch diese Argumentation noch nicht in seinem Glauben an unmittelbar = wahre Grundsätze wankend macht, der frage sich zuletzt, was er denn eigentlich will, wenn er darauf ausgeht, einen Satz zu beweisen. Hier ist denn auch das Ziel der logischen Apodictik.

Der natürliche Menschenverstand unterscheidet sehr zwischen Beweisen überhaupt, und Demonstrationen, als einer Gattung der Beweise. Wem ich beweisen will, daß es heller Tag ist, wenn die Sonne am Himmel steht, dem muthe ich zu, die Augen aufzuthun; und wenn er blind ist, oder mit offenen Augen mir widerspricht, thue ich auf die Möglichkeit, ihn zu überführen, Verzicht. Wem ich aber beweisen will, daß die Sonne, die den Himmel zu umkreisen scheint, im Mittelpuncte der Bahn der Erde steht und von dieser umkreiset wird, den suche ich durch Grundsätze und Schlüsse dahin zu bringen, daß er, seinen Augen zum Trotz, mir Recht geben soll. Die Juristen, die sich nicht leicht über die Demarcations-Linie hinaus wagen, die gemeines Wissen vom philosophischen trennt, unterscheiden zwischen dem Beweise durch Augenschein und dem Beweise durch Schlüsse. Die Mathematiker allein haben das Vorrecht, selbst ihre Schlüsse augenscheinlich zu machen und den Zweifler durch Vernunft ins Angesicht zu widerlegen. Wir wollen die Beweise durch Schlüsse, wie es auch sonst üblich ist, Demonstrationen nennen. Und nun wollen wir fragen: Wie soll die Philosophie bewiesen werden?

Um einen Beweis überhaupt nur zu **denken**, müssen wir voraus setzen, daß wir fähig sind, etwas zu **wissen**. Jeder Beweis beruht auf **Beweisgründen**, und Beweisgründe sind **Kriterien der Wahrheit und des Irrthums**. Die Frage: „Wie läßt sich etwas absolut beweisen?“ läßt sich also auch so ausdrücken: „Welches sind die absoluten Kriterien der Wahrheit und des Irrthums?“ Sind Beweise durch den Augenschein oder überhaupt durch **Gefühl** wahre und zureichende Beweise, so ist das Gefühl ein Criterium der Wahrheit, und der Philosoph, der nicht zweyerley, einander widersprechende Wahrheiten statuiren, d. h.: der nicht alle rein = vernünftige Entscheidung über Wahrheit und Irrthum für unvernünftig erklären will, darf sich nie heraus nehmen, die Sinne durch Verstand eines Bessern zu belehren. Sollen aber höhere und gleich dem Augenscheine, oder gar diesem entgegen, absolut = wahre und zureichende Beweise durch **Demonstration** möglich seyn, so muß irgend ein **Grundsatz** absolutes Criterium der Wahrheit und des Irrthums seyn; denn Demonstrationen sind **förmliche Schlüsse**; und förmliche Schlüsse setzen, wenn gleich ihre Bündigkeit, wie wir oben gesehen haben, bloß analytisch ist, immer

Grundsätze voraus. Nun haben wir der entscheidenden Kritik den Weg gebahnt.

Durch Verstand können wir keine andern Beweise führen als demonstrative. Selbst Wahrscheinlichkeitsbeweise, sofern sie durch Verstand geführt werden, sind unvollkommene Demonstrationen, die sich selbst zerstören würden, wenn sie sich nicht auf die einer vollkommenen Demonstration bezögen. Der Verstand, als Vermögen der Grundsätze, bedarf, um seine Beweise zu führen, eines Grundsatzes, durch den er beweiset. Nun fragt es sich: „Gibt es einen absolut- und unmittelbar-wahren Grundsatz? oder gibt es keinen?" Gibt es keinen, so ist keine Demonstration möglich: denn Schlüsse sind immer nur logisch-mittelbare Urtheile; und irgend ein Beweisgrund muß der erste seyn, oder die Idee des Beweises verliert sich im Unendlichen. Gibt es aber einen unmittelbaren und absolut-wahren Grundsatz, so fragt sich weiter: „Wie ist ein solcher Grundsatz möglich, da jeder Grundsatz Begriffe voraus setzt, und die Begriffe wieder etwas voraus setzen, worauf sie sich gründen?"

Hier ist der Punct, wo sich die Philosophen unter einander verständigen müssen, wenn anders an eine

solche Verständigung zu denken ist. Bis jetzt stehen die Sachen unter ihnen noch sehr schlimm. Sie disputiren einer gegen den andern. Disputiren sie durch Gefühl oder durch Verstand? Disputiren sie durch Gefühl, so hören sie besser heute, als morgen, auf; denn gegen Gefühl, als Gefühl, gilt kein Disputiren. Also sie disputiren durch Verstand nach Grundsätzen. Sie demonstriren. Nun disputiren sie aber darüber, ob es absolut-wahre Grundsätze gibt; und wenn sie zugeben, daß es ihrer gibt, streiten sie einander, bald so, bald so, die Behauptung ab: daß schon ein solcher Grundsatz entdeckt ist; oder sie streiten endlich um diesen Grundsatz. Und doch wollen sie einander überführen und widerlegen, da gründliche Widerlegung nicht anders denkbar ist als durch absolutes Einverständniß über eben den Grundsatz, über dessen Möglichkeit noch gestritten wird?

Es muß hier noch etwas zu bedenken geben, wovon die Philosophie der Grundsätze nichts weiß; oder das Reich der Philosophen ist ein Irrhaus.

Zehntes Kapitel.

Beschluß der logischen Apodiktik.

Es gibt eine Erhebung des Geistes, die den Philosophen von dem populären Denker auszeichnen soll: aber leichter wird es selbst dem Philosophen, sich über alle mögliche Vorurtheile hinaus zu setzen, als sich auf der Höhe zu orientiren, von der Pyrrho, der Skeptiker, das weite Gebiet der menschlichen Wissenschaft übersah. Das beweiset die ganze Geschichte der neuern Philosophie. Der Skepticismus hat nicht nur unter dem Volke kein Glück gemacht; auch Philosophen vom ersten Range sind über die Zweifel des großen Geisterschütterers Pyrrho mit unbegreiflicher Sorglosigkeit weggeschlüpft. Freylich ist uns unser Verstand, auch aus moralischen Gründen, viel zu viel werth, als daß wir es uns, ohne einen edeln Widerwillen zu fühlen, gefallen lassen sollten, ihn durch sich selbst zerstört zu sehen. Und immer behält diese Selbstzerstörung des Verstandes ein unvertilgbares Merkmahl der Trüglichkeit. Denn geht sie nicht selbst von einem Princip aus? Erkennt also nicht der determinirteste Skeptiker doch am Ende ein absolutes Princip an,

wenn er sich nicht widerspricht? Aber es ist auch bekannt, wie der Pyrrhonist diesen alten Einwurf gegen die Vernünftigkeit des Skepticismus widerlegte. Er ließ das subjective Für-wahr-halten überall gelten, und machte dadurch, seinem Bedünken nach, allem Streite ein Ende.

Soll also der Pyrrhonist widerlegt werden, so muß es durch ein absolut-objectives Princip geschehen. Was wir uns unter einem absolut-objectiven Princip, das der Pyrrhonist nicht für bloß subjectiv zu erklären im Stande seyn soll, zu denken haben, und ob überhaupt die gewünschte Widerlegung möglich ist, bleibt noch dahin gestellt. Gewiß ist, daß kein Grundsatz das letzte Argument seyn kann, auf das wir bey diesem Streite rechnen dürfen, da jeder Grundsatz, wie wir gesehen haben, Begriffe, und jeder nicht leere Formal-Begriff ein Fundament jenseits des Verstandes voraus setzt.

Das Absolute, als ein Grundsatz gedacht, ist ein Unding, wie selbst die Logik beweiset. Nun kann aber keine Demonstration anders als durch Grundsätze geführt werden. Also ist eine demonstrative, d. h.: mit Grundsätzen anhebende und

schließende, Begründung der Philosophie unmöglich:

Ferner: Die Demonstration ist die eigentlich-logische Beweisart. Die Logik aber dringt überall auf Gründe der Beweise. Ein Beweisgrund ist, wie wir gesehen haben, ein Princip des Wissens, und nicht bloß des Denkens. Nun weiß die Logik, als Logik, nichts von Principien des Wissens. Vielmehr setzt sie jedem Grundsatze, durch den sie einen andern demonstriren will, ein Princip des Wissens ins Unendliche voraus. Also kann, auch dem Begriffe der logischen Beweisart gemäß, die Logik sich selbst nicht beweisen.

Weiter: Auf die Logik gründen sich alle Beweise in Grundsätzen; denn Grundsätze sind immer eine Synthesis von Begriffen. Die Logik aber kann sich selbst nicht beweisen. Indem sie für jeden Grundsatz, als Gedanken, ein Princip des Wissens fordert, um über die Wahrheit des Gedankens zu entscheiden, verliert sie sich in der ersten Synthesis oder in der ursprünglichen Bildung der Begriffe. Indem sie einen Begriff durch Grundsätze zu prüfen versucht, setzt sie mit den Grundsätzen, durch die sie prüft, wieder Begriffe

voraus, die wieder einer Prüfung bedürfen, und so ins Unendliche. Wenn wir also eine Wahrheit demonstriren, kommen wir durch einen längern oder kürzern Weg in Grundsätzen immer wieder zur Wahrheit der ersten Begriffe, von der wir ausgingen, zurück. Schlüsse sind, wie wir gesehen haben, im Grunde nichts als Reactionen der ersten Synthesis; und was uns zur Erweiterung unsrer Einsicht durch Schlüsse wirklich verhilft, ist nicht diese, ihrer Natur nach bloß analytische, Reaction, sondern es ist eine neue Wahrnehmung, die wir uns verdeutlichen durch die Reaction der ersten Synthesis, indem wir, in Beziehung auf sie, den schon gefaßten Begriff noch ein Mahl fassen. Also werden wir auch durch Schlüsse immer wieder auf die Wahrheit der ersten Begriffe zurück geführt. So erscheint der logische Zirkel, den wir schon zwey Mahl entdeckten, in hellem Lichte als der skeptische Diallelus oder die ewige Voraussetzung, durch die wir logisch immer auf etwas als schon bewiesen hinweisen, und durch Demonstration immer dahin zuruck kommen, von wo wir ausgingen.

Endlich: Pyrrho ging von der subjectiven Behauptung aus: daß sich nichts beweisen läßt, nicht ein:

mahl objectiv oder apodictisch diese Behauptung. Nun dringt die Logik selbst darauf, daß ein wahrer und zureichender Beweis nicht im Zirkel geführt werden soll. Gleichwohl muß sie eingestehen, daß jede logische Beweisart sich in dem Zirkel des Diallelus verliert. Also widerspricht die reine Logik sich selbst und endigt mit dem Pyrrhonismus.

Wenn die Logik selbst mit dem Pyrrhonismus endigt, womit kann denn alle und jede Philosophie, die ihren Standpunct logisch nimmt und das Absolute demonstriren will, anders als mit dem Pyrrhonismus endigen? Man muß nur, unbehindert durch alle Syllogismen, das Princip jedes logisch begründeten Systems aufsuchen, um es, wenn man Lust hat, in Widersprüche aufzulösen. Dazu gehört aber Freyheit des Geistes, die freylich ganz etwas Anderes ist, als das Talent, Begriffe mit Begriffen zu vergleichen und Sätze durch Sätze in Syllogismen zu knüpfen, ungeachtet man, ohne auch dieses Talent einiger Maßen zu besitzen, von seiner Freyheit keinen speculativen Gebrauch machen kann. Auch gelangt man zu dieser Freyheit nicht durch Syllogismen. Sie selbst ist für die Logik nichts weiter als ein x, das seine Bestimmungen noch erwartet.

Die Eleatische, und dann die Pyrrhonische Philosophie, weisen unter den Systemen der Alten den Standpunct an, den die Vernunft bey einer, wo möglich, zu vollendenden Selbstprüfung zu nehmen hat. Wer aber diese Philosophien kennt, braucht nicht auf die Verschiedenheit der Gründe aufmerksam gemacht zu werden, durch die sich der logische Pyrrhonismus der Apodictik, die das Absolute logisch nicht finden kann, von dem absoluten Pyrrhonismus des Pyrrho selbst wesentlich unterscheidet. Man wird also auch hoffentlich den Pyrrhonismus der logischen Apodictik nicht durch die Schlüsse widerlegt halten, mit denen man sich seit beynahe zwey tausend Jahren gegen die Lehre des Pyrrho müde gestritten hat. Das Resultat der logischen Apodictik nennt sich aber ausdrücklich Pyrrhonismus, und nicht mit dem allgemeinen Nahmen: Scepticismus, weil sich unter diesem Nahmen seitdem mehrere Systeme bekannt gemacht haben, die sich durch ihre Beweisgründe weit von der Apodictik entfernen. Mit keinem Scepticismus, als mit dem Pyrrhonischen, und selbst mit diesem nur von der logischen Seite, trifft die logische Apodictik zusammen.

Wir wollen den Faden der Analysis, der uns zu dem skeptischen Resultate geführt hat, zur Erläuterung noch an einige andere Systeme knüpfen.

Soll eine Begründung der Philosophie durch Grundsätze möglich seyn, so muß vor allen Dingen gewiß seyn, daß Grundsätze überhaupt Principien, d. i.: absolute Gründe des Wissens sind. Diese Gewißheit wird von den meisten philosophischen Systemen apodictisch voraus gesetzt, von keinem aber bewiesen.

Das Leibnitzisch-Wolfische System setzt die apodictische Zulänglichkeit der Grundsätze, als etwas, das sich von selbst versteht, voraus. Ihr sind Grundsätze und Principien Eins und Dasselbe. An die Spitze aller Grundsätze stellt es den Grundsatz der Möglichkeit nach dem Merkmahle des Widerspruchs. Nun ist aber das Merkmahl des Widerspruchs bloß ein logisches Merkmahl der Denkbarkeit, das nichts als die Möglichkeit der Synthesis in Begriffen bedeutet. Das Merkmahl des Widerspruchs setzt also voraus: erstens die Wahrheit, daß wir denken; und zweytens die Wahrheit, daß wir durch Denken, nach diesem Merkmahle, Wahrheit finden können. Beyde Voraussetzungen beweisen, daß nach dem Merkmahle des Widerspruchs

nicht in letzter Instanz geurtheilt wird, weil ein Urtheil in letzter Instanz, d. i.: ein absolut-apodictisches Urtheil, sich nicht auf Voraussetzungen gründen darf. Also ist das Leibnitzisch-Wolfische System, sofern es Wahrheit enthält, nichts weiter als Hypothese. Sofern es aber ein vollendetes Vernunft-System seyn soll, steht es eben nach dem Merkmahle des Widerspruchs, den es als letztes Criterium so behandelt, daß es andere Kriterien voraus setzt, apodictisch mit sich selbst im Widerspruche.

Auch das Kantische System liefert keinen Beweis der apodictischen Wahrheit der Grundsätze. Es zerstört das Leibnitzisch-Wolfische System, indem es das Merkmahl, oder, wie auch Kant noch sagt, den Grundsatz des Widerspruchs, als ein bloß logisches Princip der Denkbarkeit in seine rechte Sphäre verweiset. Aber was liefert uns denn diese, im Zerstören so glückliche Philosophie, für ein richtigeres Merkmahl der Realität, auf das sie selbst bauet, um Wissenschaft zu werden? Man suche, ob man in der ganzen Ausführung der Kritik der reinen Vernunft da, wo bewiesen, und nicht bloß durch unmittelbare Appellation an das Bewußtseyn behauptet wird, einen andern Beweisgrund als das Merkmahl des Widerspruchs findet. Der neue Aene-

sidemus, dessen scharfsinnige Kritik auf dieses Hauptgebrechen des Kantischen Systems zuerst aufmerksam machte, ist noch durch keine Stelle der Vernunft-Kritik widerlegt worden. Aber das große Gebrechen, von dem hier die Rede ist, zu heilen, reichen auch neu entdeckte Grundsätze nicht hin; denn auch diese müßten doch wieder nach den Merkmahlen des Widerspruchs als Grundsätze beurtheilt werden; und so ins Unendliche.

Was dem Kantischen Systeme bey freyen Denkern Eingang verschaffte, war nicht so wohl die logische Demonstration, als die demonstrativ eingekleidete Appellation an das Bewußtseyn. Nur der, den die Wolfischen Definitions- und Demonstrations-Künsteleyen nie befriedigen konnten und dem das Bedürfniß eines Ruhepuncts, der mehr als Begriff ist, dringend geworden war, konnte den Geist der neuen Lehre fassen. Alle, die mit Atqui und Ergo zufrieden waren und die Kritik der reinen Vernunft nur als ein neues Atqui und Ergo beurtheilten, erhielten von der Hauptsache nicht einmahl die Idee. Die Wahrheit ist nicht Tochter der Begriffe; und nie entspringt aus Denken ein Wissen. Mit dieser kühnen Lehre wird der Geist der neuen Lehre vernehmlich.

Aber man muß auch zur Rechtfertigung der Anti-Kantianer gestehen, daß die Kritik der reinen Vernunft selbst nicht die Sprache des Geistes führt, den sie athmet. Die Menge neuer Begriffe, auf die sie sich zu stützen scheint und die fast alle der Logik angehören, noch mehr die Reduction der ganzen Transscendental-Philosophie auf die Formular-Frage: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?“ läßt keine andere als eine logische Lösung des großen Räthsels der reinen Wahrheit erwarten. Nun folgt, genau genommen, nicht einmahl, daß Metaphysik nur dann möglich ist, wenn synthetische Urtheile a priori möglich sind. Es wäre ja möglich, daß ein reines Vernunft-Princip, das, etwa wie der Begriff der Freyheit, vom Verstande als Begriff, aber noch nicht als Grundsatz aufgefaßt würde, in Verbindung mit Erfahrungsbegriffen ein Urtheil gäbe, durch das eine Brücke von der Erfahrung in eine übersinnliche Welt geschlagen werden könnte. Diese Möglichkeit hat die Kritik der reinen Vernunft übersehen. Daß sich ein solches Princip der Mediation zwischen dem Sinnlichen und Uebersinnlichen nicht findet, hat die Kantische Philosophie niegends bewirsen. Angenommen aber auch die Unmög-

lichkeit der Metaphysik als einer Wissenschaft des Uebersinnlichen, so kann der Beweis dieser Unmöglichkeit nur durch ein System geführt werden, das sich selbst als Wissenschaft des letzten Grundes und aller Beweisgründe beweiset. Als ein solches System ist die Kantische Transscendental-Philosophie denkbar, wenn sie sich auf mehr als auf Grundsätze gründet. Vergebens sucht man auch in ihr nach einem höchsten Grundsatze der Philosophie. Sie hält sich an das Bewußtseyn; und die wahren Apostel der neuen Lehre waren diejenigen, die dies zuerst fanden.

Der ist undankbar gegen einen verdienstvollen Mann, wer die Bemühungen des Herrn Reinhold, der das Fundament des Kantischen Systems zuerst beleuchtete, kennt und nicht als sehr nützliche Bemühungen zu schätzen weiß. Hätte doch dieser für die Wahrheit so thätige Mann nicht das Bewußtseyn, das ihm jeder Philosoph als etwas wenigstens subjectiv Unbezweifelbares ohne Bedenken eingeräumt haben würde, mit einem Grundsatze des Bewußtseyns verwechselt, der ein wahres Unding ist! Und als er nun gar Grundsätze zu Thatsachen des Bewußtseyns machte und dadurch für, wer weiß wie viel? neue, und doch vielleicht insgesammt

nur subjective Grundsätze als Thatsachen eine endlose Aussicht öffnete, da stand es freylich übel um die Philosophie.

Aber wie steht es denn nun, seitdem der neue Aenesidemus die Philosophie des Herrn Reinhold so rüstig erschüttert und durch diese Erschütterung die so genannte Wissenschaftslehre des Herrn Fichte veranlaßt hat? Wäre diese Lehre so ausgeführt, wie sie im ersten Keime gedacht ist, so bedurfte es weiter keiner Apodictik. Der ursprüngliche Geist dieser Lehre, — wer kann es bezweifeln, wenn er sie verstanden hat? — kündigt sich fast apodictisch als den Geist der Wahrheit an. Grundsätze sind ihr bloß Vehikel. Ihr wahres Fundament ist ein lebendiges und sich selbst bestimmendes Real-Princip, das, durch Begriffe nur gedacht, als etwas, das absolut anerkannt, und nur durch sich selbst anerkannt wird, der letzte Grund selbst des Bewußtseyns ist. So etwas voraus gesetzt, können wir doch wieder philosophiren. Im Grunde wollten auch alle selbstforschende Kantianer da hinaus, nur nicht die Pseudo-Kantianer, die vermeinten: die Hauptsache sey: die Dinge dieser Welt als Erscheinungen anzusehen, an die so genannten Dinge an sich nicht weiter zu denken,

und, mit logisch-irdischer Speise herzlich vergnügt, Kartoffeln und Futterkräuter nach der Tafel der Kategorien kritisch zu registriren. Sehr begreiflich ist es, wie selbst Herr Reinhold, als er sich besann, ein Proselyt der neuen Wissenschaftslehre werden konnte, durch die doch seine Theorie des Vorstellungsvermögens, die seine Schüler, nach Schüler-Art, schon als das Allerheiligste der Wissenschaft verehrten, in einen ziemlich dunkeln Vorhof des äußern Tempels verwandelt wurde. Was in der Theorie des Vorstellungsvermögens gesucht wurde, schien durch die neue Wissenschaftslehre wirklich gefunden zu seyn. Aber man muß sich nicht übereilen. Und man übereilt sich zuweilen im Gefühle eines gewissen Enthusiasmus für fremde Ideen, wie andere sich im hohen Schwunge des Selbstgefühls übereilen. Wenn wir nun mit fortgesetzter Besonnenheit fragen, wie die Wissenschaftslehre ihr Real-Princip, d. i.: die Thätigkeit des Ich, begründet, so finden wir uns, zu unserm Schrecken, wieder unter den Dornen und Disteln der Logik. Der neue Aenesidemus hatte die Philosophie des Herrn Reinhold logisch angegriffen und die Kantianer logisch auf einen unbezweifelbaren Grundsatz heraus gefordert. Diese Herausforderung nahm der

Verfasser der Wissenschaftslehre an. Er trat ins Feld mit einem Grundsatze. Und mit welchem? Aus der bloß logischen und, wie wir oben gesehen haben, tautologischen Formel: A ist A; wollte er demonstriren, daß das Real-Princip alles Wissens Thätigkeit des Ich sey. Ohne irgend eine Erklärung dessen, was in der Logik Setzen oder Urtheilen heißt, wurde ein Satz ein Product der Thätigkeit des Ich, und diese Thätigkeit ein Setzen genannt. Dadurch wurde die leere Formel, die doch auch ein Satz ist, als Denkformel zu einer Formel des Wissens gemacht, und dadurch der Unterschied zwischen Denken und Wissen auf eine Art verwirrt, daß nur ein im Folgern unermüdeter und durch keine noch so ungeheure Folge, wenn sie nur aus den Prämissen logisch richtig entspringt, erschreckter Kopf in einer langen Reihe der subtilsten Antithesen und Syllogismen den Knauel der aufgestellten Grundsätze abzuwickeln versuchen konnte. Ein solches Thätigkeits-System, das nur durch excentrische Spannung der Phantasie verstanden werden kann, und vermittelst dieser Spannung syllogistische Labyrinthe ausmißt, wird in der Geschichte des menschlichen Geistes immer merkwürdig bleiben und

als consequentes System seinem Erfinder Ehre machen. Seine Widerlegung liegt aber schon in der logischen Apodictik, und wird durch die transscendentale noch mehr ins Licht gesetzt werden.

Noch ist das lehrreiche, mit Geist gedachte und mit Scharfsinn ausgeführte System des Herrn Beck übrig, das durch den Begriff des ursprünglichen Vorstellens dahin zielt, wo wir anzukommen versuchen wollen. Aber es würde zu weitläuftig seyn, auch dieses System hier zu analysiren. Im folgenden Buche wird sich dazu eine bequemere Gelegenheit finden.

So mag denn die Apodictik ihren Gang weiter gehen. Ihr erster Theil ist nicht gemacht, Proselyten zu werben. Er ist bloß zerstörend; und unser Innerstes sehnt sich nach Erbauung. Aber schon die Form, in der die Logik hier aufgestellt ist, die Erhebung der logischen Reflexion, als primitiver Vernunftäußerung über alle Synthesis in Begriffen, Grundsätzen und Schlüssen, eröffnet eine neue Aussicht, in der sich die Vernunft wenigstens als ein Licht zeigt.

Zweytes Buch.

Transscendentale Apodictik.

Zweytes Buch.

Transscendentale Apodictik.

Erstes Kapitel.

Von der transscendentalen Skepsis.

Wer einen Weg, auf dem seit Jahrtausenden treffliche und mit Recht bewunderte Männer Wahrheit suchten, öffentlich einen Irrweg zu nennen wagt, und doch nichts weniger, als jene Männer an Talent zu übertreffen, sich einbildet, den kann eine kurze Erinnerung an die Geschichte der Philosophie vielleicht am besten entschuldigen.

Weder Baco von Verulam, noch Gassend, noch irgend einer der frey denkenden Männer, die gegen die scholastischen Aristoteliker mit Glück aufstanden, konnten sich als systematische Erfinder mit dem großen

Aristoteles messen. Aber durch Freyheit des Geistes, geweckt von der Stimme ihres Jahrhunderts, erhoben sie sich über die Syllogismen des Aristoteles. Weil sie sich weniger, als die Aristoteliker, in der Kunst gefielen, Hirsenkörner durch Nadelöhre zu werfen, erkannten sie mit philosophischer Unbefangenheit, die nicht immer das Erbtheil großer Systematiker ist, die Nothwendigkeit der Erhebung des Verstandes über alle Formeln. Sie erkannten das Bedürfniß des Reellen zur Erweiterung der Philosophie.

Sollte in unsern Tagen das Bedürfniß des Reellen zur Begründung der Philosophie nicht dasselbe Interesse verdienen? Man hüte sich nur, ehe man antwortet, die Parallele zu weit zu ziehen. Baco brachte an die Stelle der Syllogismen des Aristoteles die Induction in Vorschlag. Aber mußte er nicht selbst gestehen, daß auch die Induction, als Schlußart, eines logischen Princips bedarf? Die menschlichen Studien gewannen wieder Realität, als man von nun an mehr die Natur als den Aristoteles studirte. Aber physische Realität ist keine absolute. So bald die hell sehenden Geister des vorigen Jahrhunderts, besonders die unvergeßlichen Descartes, Spinoza und Leibnitz, mit neuer

Kraft die Räthsel der Möglichkeit und Nothwendigkeit in Beziehung auf die Ideen der Welt, Gottheit, Unsterblichkeit und Freyheit zu lösen versuchten, war ihnen die Induction so unbrauchbar wie dem Luftschiffer Achse und Rad. In diesen Regionen, von denen kein Auge etwas gesehen und kein Sinn das Geringste vernommen hat, mußte am Ende doch Aristoteles mit seinen Syllogismen aus der Noth helfen, wenn man ihn gleich nicht mehr nahmentlich anrief. Noch weniger möchte die Induction dem nutzen, der durch Analyse der Möglichkeit des Wissens überhaupt, das heißt: durch transscendentale Nachforschung, auch die Möglichkeit oder Unmöglichkeit aller und jeder Metaphysik verstehen lernen will. Eine Begründung der Wissenschaften durch das Mittel, das Baco zu ihrer Erweiterung empfahl, kündigt sich schon in der Idee als ein unglücklicher Einfall an.

Aber was vor zwey hundert Jahren Baco, um die Nothwendigkeit einer Reform der Philosophie zu beweisen, den Aristotelikern vorwarf, sofern sie im Kreise der Erfahrung philosophirten, das hatte schon vor zwey tausend Jahren Pyrrho der Skeptiker den Philosophen überhaupt vorgeworfen, sofern sie Begriffen und Formeln die Kraft der bündigen Ueberzeugung entlocken wollten.

Jeder Begriff, als Begriff, ist Product des Verstandes; jeder Grundsatz, als Formel, ist eine Synthesis von Begriffen; und jeder Schluß in Schlußsätzen abgefaßt, ist nichts als eine Synthesis von Formeln. Was geht nun, sagt der Skeptiker, diese Beschäftigung des Verstandes mit sich selbst das unerforschliche Gesetz der Realität an, das uns idealisch als absolute Wahrheit vorschwebt? Der Dogmatiker demonstrirt seine Sätze nach einem Princip der Nothwendigkeit. Aber woher dieses Princip? Ist es ein Begriff, so ist nicht einzusehen, warum ich dem einen Begriffe mehr trauen soll, als dem andern. Ist es ein Grundsatz, so besteht es aus Begriffen, und ist eben so zu beurtheilen wie die Begriffe. Ist es weder Grundsatz noch Begriff, so ist es kein Demonstrations-Princip; denn jede Demonstration ist ein Schluß, der von einem Grundsatze ausgeht. Mit allem Denken komme ich nicht aus der Sphäre der Begriffe hinaus. Die Gesetze, nach denen der Verstand Begriffe in synthetische Combinationen zwängt, haben allerdings im Verstande selbst das Merkmahl der Nothwendigkeit, eben deßwegen, weil wir nur kraft dieser Gesetze denken. Aber eben deßwegen ist nicht einzusehen, wie das Denken müssen jemahls ein Beweis der absoluten Wahrheit werden

kann, da es bloß ein Beweis der gesetzmäßigen Beschäftigung des Verstandes mit sich selbst ist.

Der Idee der absoluten Wahrheit liegt zum Grunde das absolute Seyn, das etwas ganz Anderes als ein Satz oder Begriff ist; denn mit allen Sätzen und Begriffen wollen wir ja nur begreifen, was ist. Indem wir es aber zu begreifen versuchen, setzen wir es schon als vorhanden voraus; denn durch das Begreifen kann doch das Begreifliche nicht entstehen: und wer als dogmatischer Idealist das Räthsel der Wahrheit dadurch lösen will, daß er, kühn genug, das Begreifliche wirklich durch das Begreifen entstehen läßt, philosophirt in die Luft; denn indem er das Wissen dadurch zu retten sucht, daß er das Denken schon als ein Wissen behandelt, bleibt er uns den Beweis der Gültigkeit dieses Verfahrens schuldig, oder er muthet uns zu, seine syllogistisch-consequente Demonstration für den verlangten Beweis gelten zu lassen, was er doch, wenn er uns anders verstanden hat, als consequenter Denker unmöglich von uns erwarten kann; denn gerade die Möglichkeit einer befriedigenden Entwickelung des Wissens aus dem Denken ist, was wir bezweifeln, — und was ihr uns doch, schlechterdings nicht aus Grundsätzen, d. i.: aus

Gedanken, demonstriren könnt. Wenn ihr uns in der That widerlegen wollt, so beweiset, wenn ihr könnt, daß Demonstration überhaupt mehr ist, als intellectueller Schein, d. h.: daß wir dem, was aus Grundsätzen folgt, mehr zu trauen befugt sind, als dem, was das blinde Gefühl sagt. Dies müßt ihr uns aber nicht durch Grundsätze beweisen wollen, sonst führt ihr uns wieder in den alten Kreis hinein, aus dem wir, um überzeugt zu werden, erlöset zu werden verlangen. Und nun sehet zu, wie ihr beweiset!

Hat man den wahren Geist des Pyrrhonischen Skepticismus einmahl im Zusammenhange gefaßt, so ist kaum zu begreifen, wie ein unbefangener Verstand ihn durch Leibnitzische oder Kantische Philosophie widerlegt finden kann. Was man immer mit Grunde widerlegt hat, ist ein Auswuchs des skeptischen Systems, den freylich auch Sextus der so genannte Empiriker als Fundament dieses Systems behandelt hat, den aber Pyrrho selbst schwerlich für mehr als eine Herausforderung an die Dogmatiker nahm, um diese dialectisch mit ihren eignen Waffen zu schlagen. Dieser Auswuchs ist die berühmte Behauptung: daß sich jedem Satze mit gleicher Gründlichkeit ein widersprechen-

der Satz entgegen stellen lasse. Versteht man diese hinkende Behauptung, wie gewöhnlich, logisch, so bedarf es nur einer sehr gemeinen Einsicht, um sie grundfalsch und im Munde eines Skeptikers, als Behauptung, sich selbst widersprechend zu finden. Dann gilt die alte Antwort, mit der man den Skeptiker längst abfertigte: „Wenn du behauptest, daß sich nichts beweisen läßt, so widersprichst du dir selbst, indem du doch dieses behauptest; und wenn du beweisest, daß jedem Satze ein widersprechender mit gleicher Bündigkeit entgegen gestellt werden kann, so setzest du ja einen kritischen Beweisgrund voraus, auf den du fußest: also widersprichst du dir selbst.“ — Aber welcher vernünftige Skeptiker hat sich denn jemahls diesen Unsinn zu Schulden kommen lassen, den man ihm so schulgerecht in den Mund legt? Selbst Sextus, dessen wissenschaftliche Ausführung der Pyrrhonischen Zweifel mitunter ins Spielende fällt, führt die Behauptung: daß jedem Satze ein eben so gültiger widerspreche, nur als einen der Gründe des Skepticismus an, und erklärt ausdrücklich und mehr als Ein Mahl, daß der Skeptiker da, wo er behauptet, bloß psychologisch verstanden seyn will. Es kann ihm nicht in den Sinn, die Wirklichkeit der Vorstel-

lungen zu bezweifeln, wie wir uns jetzt ausdrücken. Aber daß diese *subjective Zuverlässigkeit der Vorstellungen* mehr als ein Spiel der Vorstellungskraft mit sich selbst sey; *das* zu beweisen, fordert der Skeptiker die Dogmatiker auf. Die Vorstellungen theilt er in sinnliche und intellectuelle. Beyden aber erkennt er, da sie bloß Vorstellungen sind, nur *psychologische* Gültigkeit zu. Begriffe, Grundsätze und Demonstrationen gelten ihm nicht mehr, als Gefühle, weil er auch *intellectuelle* Vorstellungen, als Vorstellungen, bloß für *psychologische Zustände des Für-wahr-halten* ohne alle objective Bündigkeit hält. So wollte der Skeptiker aus der Schule des Pyrrho verstanden seyn. — Aber statt in den skeptischen Geist des Pyrrhonismus einzudringen, behandelten ihn die Dogmatiker von Anfang an als Dogmatismus. Statt ihn in seinem Zusammenhange zu fassen, wo er unmöglich als widerlegbar durch irgend einen Grundsatz gedacht werden kann, griff man ihn mit Grundsätzen von seiner schwachen Seite an, von der er total geschlagen werden konnte, ohne dadurch im geringsten besiegt zu seyn. Man demonstrirte, daß systematische Einheit der Urtheile das Ziel alles Denkens ist; daß folg-

lich unmöglich jedem Grundsatze ein widersprechender mit gleicher Gültigkeit entgegen stehen kann. Aber wozu dies noch besonders demonstriren? Es liegt ja schon im Begriffe der Demonstration, daß sie allgemeine Sätze als gültig voraus setzt; und da ferner alle relative oder, wie man Kantisch spricht, comparative Allgemeinheit am Ende absolute voraus setzt, schwebt dem Verstande immer = x ein absolut-allgemeiner Grundsatz vor. Dieser vermeintliche Grundsatz ist aber, wie wir im ersten Buche gesehen haben, nichts weiter als der logische Diallelus. Diesen haben Männer, die ihn leicht hätten sehen können, vermuthlich aus mißverstandenem Interesse für die gute Sache der Vernunft, nicht sehen wollen. Und so beweiset die ganze Geschichte der neuern Philosophie, daß Pyrrho, wenn er wieder aufstehen sollte, mit mehrerm Rechte, als unsre Dogmatiker, sich beklagen könnte, nicht verstanden zu seyn. Auch läßt sich mit psychologischer Gewißheit voraus sagen, daß es in den philosophirenden Schulen nie an Dogmatikern fehlen wird, die den Pyrrhonismus durch irgend eine bekannte Dogmatik für längst widerlegt halten und vielleicht auch noch durch neue Syllogismen Schüler ziehen werden. Der reine Pyrrhonis-

mus wird durch Syllogismen so wenig verstanden als widerlegt. *)

Damit die Apodictik nicht das Schicksal des Pyrrhonismus erfahre, — wenn es nicht an den Sternen geschrieben steht, daß alle Systeme dieser Art ein ähnliches Schicksal erfahren sollen, — so sey, ehe wir fortfahren, Folgendes ausdrücklich bevorwortet:

Erstens: Nur durch Grundsätze können wir denken, und nur denkend können wir philosophisch die ewige Wahrheit finden.

Zweytens: Wenn wir die apodictische Zulänglichkeit aller und jeder Grundsätze läugnen, sofern alle und jede Grundsätze nichts mehr als logisch-gesetzmäßige Combinationen von Begriffen sind, so

*) Unter den neuern Philosophen hat wohl keiner den Geist des Pyrrhonismus richtiger gefaßt, als Herr Platner und der Verfasser des Aenesidemus; nur daß dieser die Möglichkeit einer Widerlegung durch Grundsätze zuzulassen scheint, was eigentlich nicht zum Pyrrhonismus gehört. Keiner aber hat eben diesen Geist mehr verkannt, als der sonst so hell denkende Herr Reinhold. Was dieser verdienstvolle Mann als Skepticismus bestreitet, ist das Werk seiner eignen Erfindung.

sind wir damit nichts weniger als gesonnen, das Fundament der Philosophie in einem blinden Gefühle zu suchen oder gar durch Geisterseherey zu erforschen.

Drittens: Wenn wir die apodictische Zulänglichkeit aller und jeder Grundsätze, sofern sie Sätze sind, läugnen, so verbitten wir doch jede Einwendung, die nicht aufs strengste den Gesetzen des Verstandes gemäß ist; denn wir gehen selbst darauf aus, die logische Einheit des Denkens, die durch den Diallelus verloren geht, wo möglich, zu retten, und eben dadurch die reine Wahrheit möglicher Grundsätze überhaupt begreifen zu lernen.

Diese, bey dem gegenwärtigen Stande der Philosophie nothwendigen Cautelen voran geschickt, darf man den Philosophen unsrer Tage doch auch wohl zutrauen, daß sie nicht Grundsätze und Principien ohne Beweis als völlig einerley behandeln. Die Apodictik versteht unter Princip, was die Griechische Philosophie ἀρχή nannte, d. i.: das Uranfängliche im Wissen, das die Logik mit dem Begriffe eines letzten Grundes nicht anders als = x, d. i.: als etwas zum Den-

ken und Wissen Absolut-Nothwendiges, aber noch durchaus nicht, weder als Grundsatz, noch als irgend etwas anderes Bestimmtes, voraus setzt.

Zweytes Kapitel.

Von der Aufgabe einer Transscendental-Philosophie.

Mit dem Beschlusse der Einleitung in die transscendentale Apodictik haben wir schon wirklich die Untersuchungen angefangen, deren Resultat, so weit es ohne practische Principien sich als nothwendig ergeben wird, im engern Sinne transscendentale Apodictik heißen soll.

Der Begriff des letzten Grundes ist es, der alle Philosophie geleitet hat und bis an das Ende aller menschlichen Dinge leiten wird. Je bestimmter menschliches Denken nach diesem Begriffe zielt, desto philosophischer ist es. Ein System, durch welches alles menschliche Wissen, das practische nicht ausgeschlossen, auf eine unbezweifelbare Art aus jenem Begriffe dargethan werden kann, ist die Eine und einzige Philosophie, die wir suchen. Sie ist es, die jedem Philosophen mit dem Begriffe des letzten Grundes als nothwendige Wissenschaft

= x vorschwebt. Eine solche Wissenschaft ist, sofern sie den Begriff des letzten Grundes zur Befriedigung der Vernunft bestimmt und dadurch sich selbst und alle mögliche Wissenschaften in der letzten Instanz begründet, Elementar- oder Grundwissenschaft. Auf diese Art, aber noch immer skeptisch = x gedacht, läßt sich der Begriff einer Grundwissenschaft auf eine doppelte Art im Verstande fixiren, entweder metaphysisch oder transscendental.

Metaphysik, skeptisch = x gedacht, würde seyn eine Wissenschaft der letzten Gründe der Dinge; Transscendental-Philosophie, auch noch skeptisch = x gedacht, Wissenschaft der letzten Gründe des Wissens.

Durch Vergleichung beyder Begriffe, der Metaphysik und der Transscendental-Philosophie, finden wir erstens, daß, wenn Metaphysik möglich ist, sie doch, als Wissenschaft, auf der Transscendental-Philosophie ruhen muß, weil wir erst die Möglichkeit des Wissens überhaupt verstanden haben müssen, ehe wir den Gegenstand des Wissens bestimmen können; denn wir bestimmen ihn doch immer nur, sofern wir etwas von ihm wissen.

Aber zweytens kann das Wissen ohne Voraussetzung von Objecten nicht einmahl gedacht werden. Also scheint, auf der andern Seite, jede Wissenslehre oder Transscendental-Philosophie eine Metaphysik voraus zu setzen, durch die das Object des Wissens überhaupt erst gefunden wird.

Und so scheint das Licht der Vernunft in undurchdringliches Dunkel zu verschwinden; denn daß wir vom Wissen vernünftiger Weise nicht reden können, ohne ein Object voraus zu setzen, auf das sich das Wissen bezieht, ist gewiß. Daß wir als wissende Wesen von Objecten vernünftiger Weise nicht reden können, ohne die Möglichkeit des Wissens voraus zu setzen, ist nicht weniger gewiß. Der Begriff der Erkenntniß ohne Voraussetzung eines Objects hat keinen Sinn. Das Object, ohne Voraussetzung der Erkenntnißkraft, kann nicht erkannt werden. Das Bedürfniß der Voraussetzung eines Objects ist aber nicht das Object selbst. Nun ist nicht einzusehen, wie aus dem Bedürfnisse der Voraussetzung, über das sich die Transscendental-Philosophie nicht erheben zu können scheint, jemahls die Realität des Vorausgesetzten gefolgert werden könne. Eben so wenig ist einzusehen, wie ohne Voraussetzung metaphy-

sischer Realität eine Transscendental = Philosophie, als Wissenschaft ohne Object, sich selbst begründen könne. Also scheint der Vernunft, die das *Letzte* sucht, überhaupt nichts übrig zu bleiben als eine *Voraussetzung*. Nun kann aber auch der Begriff der Voraussetzung, schon nach der Logik, nicht auf *sich selbst* beruhen; denn jede *vernünftige* Voraussetzung hat einen *Grund*: also ist *reine* Voraussetzung der = x gesetzte *letzte Grund* selbst. Also kommen wir, wie es scheint, am Ende dahin zurück, das x doch als x, d. i.: als leere Idee, stehen zu lassen, und so unser Wissen durch Vernunft auf Nichts beruhen zu lassen, und so dem Pyrrhonismus selbst die Hand zu bieten. Ehe wir uns zu dieser Resignation entschließen, wollen wir uns noch ein Mahl nach allen Seiten umsehen, ob denn hier gar kein Licht zu entdecken ist.

Vor allen Dingen wollen wir jede mögliche Transscendental = Philosophie im *Begriffe* noch ein Mahl von der Metaphysik absondern. Vielleicht scheinen beyde nur deßwegen in einander überzugehen und sich, zum Aergernisse der Vernunft, *wechselseitig* voraus zu setzen, weil wir das transscendentale Wissen noch nicht in logischer Reinheit gedacht haben.

Das Fundament aller Metaphysik ist nicht so wohl Realität überhaupt, als durch Denken und Schließen demonstrirbare Realität; denn sonst wäre Jeder ein Metaphysiker, wer sich selbst und die ganze Welt für mehr als einen Begriff hält. Stellen wir nun die logischen Bedingungen des Denkens zusammen; auf die eine Seite das Gedachte, auf die andere Seite das Denkende: so denken wir beyde, das Denkende und das Gedachte, als Wesen; und der Wechselbezug beyder im logischen Bewußtseyn ist das Denken selbst. Was wir damit sagen wollen, wenn wir das Denkende und das Gedachte als Wesen denken, bleibt hier dahin gestellt. Man braucht es auch nicht zu begreifen, um es zu wissen; denn es ist in uns und mit uns. Genug, wir denken das Denken nie als Wesen. Wir unterscheiden sehr genau das logische Seyn, das eigentlich Gedacht werden heißen sollte, von dem wirklichen, d. i.: der Möglichkeit des Denkens und der Vorstellungen überhaupt voraus gesetzten Seyn. Nur das letztere haben wir im Sinne, wenn wir das wirkliche Object dem Begriffe von diesem Objecte selbst im Begriffe entgegen setzen. Wir nennen das, was wir so als wirklich

denken, auch wohl das in sich Wirkliche, und wissen, was wir damit meinen, ungeachtet wir in große Verlegenheit gerathen, wenn wir es sagen sollen. Eine Wissenschaft, durch die das in sich Wirkliche allen Vorstellungen zum Grunde liegt, aus Begriffen und Grundsätzen demonstrirt wird, denken wir uns unter einer Metaphysik.

Erstes Dogma aller Metaphysik ist also der Grundsatz: daß das in sich Wirkliche, das wir nun auch das Metaphysisch-Wirkliche nennen können, durch Denken erreicht und wissenschaftlich begründet werden kann. Eine Metaphysik, die diesen Satz läugnen oder bezweifeln lehrte, höbe sich selbst auf. Eben so wird auch jedes Transscendental-System, das diesen Satz in irgend einer Beziehung zugiebt, oder wohl gar sich selbst darauf gründet, und doch die Möglichkeit alles metaphysischen Wissens läugnet, sich selbst widersprechen.

Das in sich Wirkliche, so wie es gedacht wird, läßt sich als logisch-erreichbar auf doppelte Art denken: Ein Mahl, sofern es überhaupt ist; und zweytens, sofern es Dieses oder Jenes, und zwar in sich, nicht bloß in unsrer Vorstellung ist. Auch dies

ist logisch-unvermeidliche Denkart. Sofern etwas überhaupt ist, gleich viel, ob in sich, oder bloß in unsrer Vorstellung wirklich, wird es logisch-nothwendig voraus gesetzt. Dies voraus gesetzt, daß es ist, folgt dann die intellectuelle Bestimmung desselben durch ein Prädicat, oder, was dasselbe sagt, die logische Angabe dessen, was es ist.

Das Problem für die Metaphysik läßt sich also bestimmter auch so fassen: zu finden, daß etwas in sich ist, und was es ist.

So gewiß nun ein logischer Unterschied zwischen dem Daß und Was eingeräumt werden muß, so hat uns doch die logische Apodictik gelehrt, daß wir uns von diesem Unterschiede keinen transscendentalen Gewinn versprechen dürfen: denn indem wir denken, daß etwas ist, müssen wir das Gedachte durch Merkmahle auffassen. Bey dem primitiven Denken ist nun das Merkmahl freylich noch kein Begriff; und eben deßwegen ist kein primitiver Begriff logisch-definirbar, d. i.: wesentlich-bestimmbar durch andere Begriffe. Aber eben das ist es auch nur, was die zweyte Synthesis von der ersten, das rein-logische Urtheilen oder Setzen von dem primitiven Begreifen oder Auf-

fassen des Etwas im Begriffe, unterscheidet. Im logischen Urtheile oder Satze wird ein Begriff bestimmt durch einen andern Begriff; und wo eine solche Bestimmung vollständig gelingt, kommt eine Definition heraus. Durch Urtheile, die keine Definitionen sind, wird das Object oder logische Subject, als der erste Begriff, durch das Prädicat, als den zweyten Begriff, unvollständig bestimmt; d. h.: es wird gedacht, daß einige Merkmahle des zweyten Begriffs mit den Merkmahlen des ersten identisch sind. Durch diese Verknüpfung zweyer, auch als getrennt denkbarer Begriffe wird das Urtheil synthetisch. Sofern aber das synthetische Urtheil wahr ist, d. i.: sofern die Merkmahle des Subjects und Prädicats zusammen fallen, ist es eine unvollständige Definition; und alles Denken ist am Ende ein vollständiges oder unvollständiges Definiren, d. i.: Aufsuchen der Merkmahle, durch die wir Begriffe im Verstande fixiren. Sonach ist der Unterschied zwischen dem Denken, daß etwas ist, und dem Denken, was etwas ist, nur ein logischer, die Form des Denkens betreffender, keinesweges aber ein transscendentaler, die absoluten Principien und Grenzen des Wissens bezeichnender Unter-

schied. So bald ich das Etwas, dem ich Realität zuspreche, im Begriffe habe, muß ich es durch Merkmahle denken; und indem ich es durch Merkmahle denke, fälle ich darüber das primitive Urtheil, ohne welches kein Begriff möglich ist, daß das gedachte Ding dieses oder jenes Ding ist, wäre es auch nur, wie ein mathematischer Punct, negativ dadurch bestimmt, daß es dieses oder jenes nicht ist. Nun macht es allerdings bey der Beurtheilung möglicher Dinge einen mächtigen Unterschied, ob ich sie wirklich, d. i.: positiv, oder, wie der Wielandische Diogenes den Mann im Monde, bloß negativ beurtheile. Aber wenn ich über die Realität eines Dinges zu entscheiden wage, so ist mein Urtheil positiv: und wenn ein System durch Demonstration, d. i.: durch Begriffe, die innere Realität dessen darthun will, was allem Denken zum Grunde liegt und Ding an sich genannt wird, so ist dieses System metaphysisch, und nicht transscendental begründet; denn es behauptet, das in sich Wirkliche demonstrirt zu haben.

Wollen wir den Begriff der Metaphysik skeptisch im Allgemeinen, und nicht in besonderer Bedeutung für dieses oder jenes gegebene System, bestimmen, so

ergiebt sich aus der doppelten Realität, die allem Denken voraus gesetzt wird, eine zwiefach denkbare Metaphysik, die sich in zweyerley Richtungen von dem Begriffe der Transscendental-Philosophie gleich weit entfernt.

Die erste Art von denkbarer Metaphysik kann man die heterothetische nennen. Sie wird gewöhnlich, besonders seit Leibnitz, allein Metaphysik genannt. Ihr Princip ist das Ding an sich, als vorhanden in sich und außer unsrer Vorstellung. Dieses Ding will sie nicht nur seiner Realität nach, und übrigens etwa bloß negativ aus Begriffen demonstriren; sie will es auch, seinen Prädicaten nach, positiv bestimmen, und dadurch Wissenschaft der Dinge oder des Dinges an sich werden. Gegen diese heterothetische Metaphysik ist die Kantische Kritik zunächst gerichtet. Legt man aber, im Geiste der ältern Kantianer, der Kantischen Kritik das Ding an sich zum Grunde, so, daß man behauptet, dieses Ding an sich als außer unsern Vorstellungen vorhanden aus dem Begriffe einer Vorstellung demonstriren zu können, wozu denn freylich die Kantische Kritik durch ihre vorgebliche Widerlegung des Idealismus den Kantia-

ner zu berechtigen scheint; so räumt man eben dadurch das Fundament der heterothetischen Metaphysik ein. Dieses Fundament erkennt aber der Skeptiker, und zwar, wie die logische Apodictik beweiset, aus guten Gründen, nicht an. Das Bedürfniß der logischen Voraussetzung, das den Demonstrator leitet, beweiset nie mehr, als im ewigen Zirkel das immer wiederkehrende Bedürfniß eben dieser Voraussetzung. Der Skeptiker verlangt einen Beweis, daß Denken müssen noch etwas mehr bedeutet, als Denken müssen. Ein solcher Beweis ist logisch-unmöglich. Also ist der Skepticismus durch eine metaphysisch-begründete Transscendental-Philosophie, die das Ding an sich, der innern Realität nach, demonstriren und dabey stehen bleiben will, eben so wenig widerlegt wie durch eine Metaphysik, die das, was sie einmahl als vorhanden demonstrirt hat, nun auch systematisch erörtern will.

Aber aus eben den Gründen, die den Skeptiker abhalten, irgend eine heterothetische Metaphysik, oder auch nur eine heterothetisch-metaphysische Begründung der Transscendental-Philosophie, einzuräumen, protestirt er auch gegen jede autothetische Metaphysik und gegen alle Versuche, Realität auf irgend

eine Art durch die logische Nothwendigkeit der Voraussetzung des Ich zu demonstriren. Die autothetische Metaphysik nennt sich selbst jetzt zuweilen kritischen Idealismus. Aber wer behauptet: die Thätigkeit des Ich aus Grundsätzen demonstriren zu können; ist ein dogmatischer Idealist, oder, was eben das sagt, ein autothetischer Realist, oder, was eben das sagt, ein Metaphysiker. *)

*) Autothetischer Realismus ist das Grundvorurtheil, an dem der ganze Faden der Wissenschaftslehre der Herren Fichte und Schelling hängt. Diese scharfsinnigen Männer irren, nur in umgekehrten Verhältnissen, wie Leibnitz und Spinoza irrten; also auf eine Art, die ihren Talenten keine Schande macht. Der autothetische Realismus ist das directe Gegentheil des Leibnitzianismus und Spinozismus; und es ist leicht zu begreifen, wie der Rückweg vom Studio der Kantischen Kritik zur neuen Prüfung, besonders des Spinozischen Systems, vorzüglich an der Hand des Herrn Jacobi, zum autothetischen Realismus führen kann. Aber wer den Skepticismus verstanden haben will, der muß nicht durch Formeln, sie mögen lauten wie sie wollen, Realität und realistische Thätigkeit des Ich demonstriren wollen. Der gründliche Skeptiker erkennt überall keine solchen Demonstrationen, durch die irgend eine Art von Realität erreicht werden soll, für gültig an.

Man hat jetzt der Idealismen so vielerley erfunden und durch einander geworfen, daß es rathsam ist, sich dieses Nahmens, so viel als möglich, zu enthalten. Wer mit freyer Skepsis, nicht im Geiste eines gegebenen Systems, zu philosophiren anfängt, kann unmöglich mehr als zweyerley einander widersprechende Idealismen anerkennen, den dogmatischen und den skeptischen. Skeptischer Idealismus und Skepticismus überhaupt sind am Ende Eins und Dasselbe. Der Skeptiker verlangt, um widerlegt zu werden, einen Beweis, daß der Begriff der Realität nicht bloß in unsrer Vorstellung wirklich ist. Da nun jede Demonstration, durch die ein solcher Beweis versucht wird, doch nie mehr als die Nothwendigkeit des logischen Zusammenhanges unsrer Begriffe als intellectueller Vorstellungen beweiset, so nimmt der Skeptiker überhaupt nichts Wirkliches als seine Vorstellungen, und selbst diese nur auf Glauben an; und deßwegen ist er, sofern Vorstellungen überhaupt, nach alter Terminologie, Ideen heißen, Idealist. Wer aber, um die, logisch nur voraus gesetzte, Realität zu erklären und den Streit, der über das Ding an sich geführt wird, zur dogmatischen Entscheidung zu bringen, das Ich für das alleinige Princip der Realität erklärt und seine

Behauptung auf Grundsätze, d. i.: logisch-nothwendige Combinationen von Begriffen, gründet, und in realistischem Sinne weiter über das Wissen als Thätigkeit des Ich räsonnirt; der mag seine Metaphysik durch Sätze und Gegensätze verstecken, wie er will: er ist und bleibt in den Augen des Skeptikers, der sich nicht mit erdichteten Skepticismen befaßt, ein Metaphysiker, sofern er autothetischer Realist ist; und der reine Skepticismus ist durch die autothetische Metaphysik so wenig als durch die heterothetische widerlegt.

Wie nun auch immer unsre apodictische Kritik des Skepticismus zum Beschlusse ausfallen mag; unsrer logischen Apodictik gemäß müssen wir dem Skeptiker dieses einräumen: daß diejenige Realität, die logisch immer voraus gesetzt wird, logisch nicht gefunden, d. h.: überall durch keinen Grundsatz, er laute wie er will, weder autothetisch noch heterothetisch, demonstrirt werden kann: denn jede Demonstration verliert sich in den ewigen Diallelus der logischen Voraussetzung, durch die in hyperlogischem Sinne nun und nie etwas gesetzt wird.

Das Princip einer reinen Transscendental-Philosophie, die bloß den Begriff des Wissens verfolgt, aber nicht von der Metaphysik, deren Möglichkeit sie erst finden will, ihr Fundament borgt und dadurch sich selbst widerspricht, ist also auf der einen Seite so wenig das Ich, als auf der andern das Ding an sich. Was keines von beyden ist, scheint Nichts zu seyn. Ob es das ist, soll das folgende Kapitel untersuchen.

Drittes Kapitel.

Vom transscendentalen Elementar-Princip.

Wenn der Skeptiker, von der Logik selbst geleitet, den Dogmatiker mit allen seinen Dogmen als einen Menschen, der in den Wind spricht, zuletzt stehen läßt, so geräth er doch auch in keine kleine Verlegenheit, so bald man ihn fragt: was er denn unter der Realität versteht, die er demonstrirt haben möchte. Mit der Antwort: „Ich weiß nicht;" kommt er hier nicht los: denn wer nicht einmahl weiß, was er will, ist, wir wissen, was.

So bald der Skeptiker mitrāsonniren will, muß er die Gründe seines Räsonnirens angeben, also vor allen Dingen die Begriffe rechtfertigen, durch die er räsonnirt. Nun hat es bis diesen Tag noch kein Mensch so weit gebracht, uns sagen zu können, was etwas ist, und keiner wird es so weit bringen; denn alle Begriffe ohne Ausnahme setzen das Etwas, als begreiflich, immer voraus, indem sie nichts anderes sind, als Bestimmungen des Etwas im Verstande. Auf dem Fechtboden der Disputation hat also freylich der Skeptiker, selbst, wenn er gestehen muß, daß er nicht mehr fechten kann, doch noch keine Ursache, sich für überwunden zu bekennen; denn er kann dem Dogmatiker zurufen: „Gieb mir Waffen, damit ich fechte! Was etwas ist, fühle ich, weiß es aber nicht, weil ich überhaupt nichts weiß. Du aber, deines Orts, der du etwas zu wissen behauptest, weißt so wenig, als ich, zu sagen, was etwas ist, und weißt also auch nichts. Das ist es gerade, was ich sagen will.“ — Aber nach dieser offenherzigen Aeußerung kann nun auch der Dogmatiker schließlich antworten: „Wenn du denn schlechterdings gar nichts weißt, so weißt du auch nicht, was du sprichst; und wir sind, zu meiner vollkommenen Befriedigung, mit einander fertig.“

Wahrlich, der Ernst eines Cato könnte erschüttert werden, wenn man den logischen Kinderspielen nachdenkt, durch die sich ernsthafte Männer als Erklärer des Etwas oder des Seyns zu zeigen der Mühe werth fanden. *) Von der andern Seite kann man freylich den Dogmatikern nicht verdenken, daß sie den Begriff des Seyns vor allen andern Begriffen zu retten suchten: denn ist dieser Begriff nicht begründet, so ist auch der Unterschied zwischen Seyn und Scheinen ohne Grund. An diesem Unterschiede aber hängt aller Streit über Wahrheit und Irrthum, und

*) *Aliquid* est, — sagt Wolf, — cui *aliqua* respondet notio. Siehe in der *Ontologia*, §. 59. Desgleichen: *Ens* est, quod *existere* potest. Eben das., §. 134. — Und so mehrere Wolfianer. — Anders klingt es denn doch, wenn Leibnitz sagt: „Ich möchte wohl wissen, wie wir die Vorstellung von einem Wesen haben könnten, wenn wir nicht selbst Wesen wären und das Wesen in uns fänden." *Nouv. Essais*, Liv. I, Ch. 1. — Man vergleiche damit noch das treffliche Schluß-Kapitel in der *Analytic. posterior.* des Aristoteles, wo dieser kühne Dogmatiker im Grunde zugesteht, daß der Verstand das Seyn nicht finden kann.

über Dogmatismus und Skepticismus. So bald man diesem Streite den Begriff des Seyns oder der Realität, ohne darüber einverstanden zu seyn, zum Grunde legt, ist der Streit nicht nur unendlich; er kann vernünftiger Weise nicht einmahl anfangen. Denn in dem Augenblicke, da der dogmatische Demonstrator, um Schlüsse zu machen, das Seyn dem Scheinen entgegen stellt, — und ohne diese Entgegenstellung hebt alle Disputation über Wahrheit und Irrthum sich selbst auf, — läugnet oder bezweifelt der Skeptiker den Grund eben dieser Entgegenstellung, und schließt eben daraus, daß die Disputation über Wahrheit und Irrthum für Geschöpfe, wie wir, ein Streit über Nichts sey.

Da nun das Seyn an sich allem unserm Denken und Dichten unbezweifelbar zum Grunde liegt, so daß, wenn wir es aufheben, mit unserm ganzen Wissen, wir selbst zu Nichts werden, so orientiren wir uns vernünftiger nach diesem Begriffe, als nach den Begriffen von Ding an sich und Ich oder Nicht-Ich. Beyde Begriffe, das Ich so wohl als das Ding an sich, ruhen, als Begriffe im Verstande, auf dem Begriffe des Seyns überhaupt. Die Philosophie,

als Wissenschaft in Begriffen, muß den höchsten aller Begriffe aufsuchen, den Begriff, der durchaus Alles umfaßt und über den hinaus kein Begriff möglich ist. Dieser Begriff ist nun zuverlässig nicht das Ich. Der Begriff des Ich hat gar keinen speculativen Sinn, so bald man ihm nicht ein Object oder Nicht-Ich identisch zugesellt. Zu behaupten, daß das Ich sich selbst setzt, sich selbst dem Nicht-Ich entgegen setzt, und deßwegen zuletzt doch das Princip aller Principien ist, haben wir schlechterdings keinen Grund. Die logische Nothwendigkeit der Voraussetzung des Ich vor allem Denken ist nicht dringender als die Voraussetzung der Objecte vor allem Denken; denn ohne das Ich denke ich nicht, und ohne Objecte denke ich nichts. Und in keinem Falle beweiset die logische Voraussetzung mehr als eben diese Voraussetzung, das ist: den trostlosen Diallelus. Sollten wir also auch in der practischen Apodictik dem Ich eine höhere Bedeutung zu geben, und vielleicht dadurch die ganze Philosophie practisch zu begründen uns genöthigt sehen, so dürfen wir doch, als Philosophen, den Uebergang von der Speculation zur Praxis nur dadurch suchen, daß wir zuerst uns nach dem Höchsten umsehen, das theore-

tisch im Verstande ist; und im Verstande sieht das Ich sogar unter dem Dinge an sich; denn das Ich ist im Verstande nur, sofern es selbst ein wahres Ding an sich ist. Die Dinge an sich machen im Verstande zusammen die Welt aus: und ob ich die Welt heterothetisch aus Monaden oder autothetisch aus jedem sich selbst setzenden Ich bestehen lasse, ist nur scheinbar zweyerley; denn indem das Ich Alles, das Denkende und das Gedachte, setzt ist die Welt in jedem Ich und mit jedem Ich. Gerade so ist, nach Leibnitz, die Welt in jeder Monas und mit jeder Monas, indem die Monas nicht aus sich hinaus wirken kann und keine Einwirkung von andern Monaden annimmt, als durch das Band der prästabilirten Harmonie, d. i.: durch den ewigen Willen der Gottheit. *)

*) Leibnitz, dessen System das Universum umfaßte, ging in seinem Dogmatismus doch nicht so weit, die Wahrheit: Ich bin; demonstriren zu wollen. Er nennt diesen Satz eine *Proposition de fait*, die sich bloß auf unmittelbare Erfahrung gründe. Wie das Ich mit der Existenz zusammen hängt, sagt er, kann nur Gott begreifen. Siehe in den *Nouv. Essais*, Liv. IV, Ch. 7.

Auch mit dem Begriffe der Welt dürfen wir nicht anfangen. Mit diesem überschwenglichen Begriffe, der alles Seyn objectiv und subjectiv zusammen faßt, endigt der Verstand in der That, sofern ein Zusammenfassen des Seyns denkbar ist. Nun ist alles Denken, als Synthesis, ein Zusammenfassen. So bald also der Verstand das Seyn an sich, wie das scheinbare Seyn in der sinnlichen Vorstellung einzelnen Objecten zuerkennt, sind die einzelnen Objecte nur mit andern Objecten da: also überall nur in so fern wirklich da, als sie mit andern Objecten da sind; also zuletzt alle nur in so fern da, als die Welt ist. Aber das Zusammenfassen des Seyns setzt ein getrenntes Seyn voraus, dessen objective Möglichkeit durch den Gedanken der Trennung nicht gegeben wird. Also ist der Begriff der Welt entweder vom Begriffe des Seyns überhaupt abhängig, oder er fällt mit diesem Begriffe zusammen.

Der Begriff des Daseyns bleibt uns als der einzige Elementar=Begriff übrig. Aber mit diesem Begriffe können wir uns dem Skeptiker nicht nähern. Wir wählen also lieber einen andern Begriff, der den Skeptiker mit dem Dogmatiker sicher auf Einen Punct

zusammen führt. Dieser Begriff, mit dem denn auch die Philosophie als Wissenschaft in Begriffen anfangen muß, ist die Idee des Absoluten.

Was ist das Absolute? Wer uns das lehrt, der hat den Streit der Philosophen geendigt. Aber wird es jemahls ein Mensch dem andern gründlich lehren können?

Wir müssen einmahl, um dem Skeptiker auch darin willfährig zu seyn, — denn ihm gelten doch Ideen ungefähr so viel wie Gefühle, — mit der Erinnerung an ein Gefühl anfangen. Es giebt ein Gefühl, das jeder kennt; ein in seiner Art so einziges Gefühl, wie das Absolute als Idee einzig ist; ein Gefühl, das die überschwengliche Idee des Absoluten in den Tiefen des Bewußtseyns wie ein Schatten begleitet. Wir nennen dieses Gefühl Ueberzeugung. Nur als denkende Wesen sind wir dieses Gefühls fähig; denn wo es ist, ist es das Resultat eines Gedankens. Wo es wirklich aus einem Gedanken entspringt, bemeistert es sich unsers ganzen Wesens. Wir fühlen uns, wenn wir überzeugt sind, in unserm Innersten durch ein unnennbares Etwas gebunden, und doch so wenig gedrückt oder erniedrigt, daß wir gerade dann den Triumph unsrer

Geistesfreyheit feyern, wenn wir stehen bleiben müssen bey dem, was uns überzeugt. Wir finden dann in diesem Gefühle die Ruhe, die der Preis alles geistigen Strebens ist, mit dem Ziele, nach dem wir strebten. Wir sind befriedigt im eigentlichsten Sinne des Worts.

Wir sehen die Ueberzeugung, wie Alles, was wir zu beurtheilen versuchen, zuerst als ein Factum an; und als Gefühl wird sie auch immer so angesehen werden müssen. Als Factum fühlen wir im Moment der Ueberzeugung auch die Nothwendigkeit, die der distinctive Character des überzeugenden Gedankens ist. Mit dieser Nothwendigkeit verbinden wir die Idee der Wahrheit, die uns auf gleiche Art fühlbar wird. Und alle diese Gefühle und Begriffe mit allen ihren Modificationen und Bedingungen, mit allen Unterschieden zwischen Ueberzeugung und Ueberredung, zwischen Wahrheit und Irrthum, zwischen Seyn und Scheinen, kurz, mit allen Bestimmungen, deren wir als fühlende Intelligenzen nur irgend fähig sind, stehen unter der Idee des Absoluten, mit der Alles gedacht ist.

Wenn nun der Skeptiker allen dogmatischen Demonstrationen die Bündigkeit, d. i.: die Kraft der Ueberzeugung, abspricht und alle Merkmahle des Seyns

und der Wahrheit bezweifelt, hat auch er die Idee des Absoluten vor Augen, von der sein Skepticismus ausgeht. Gibt er dieses nicht zu, dann erst, aber nicht eher, können wir ihm ohne Unbilligkeit antworten, daß er nicht weiß, was er will, und daß in seinem Zweifel weder Sinn noch Vernunft ist. Sinn und Vernunft sollen durch die Idee des Absoluten ausgeglichen werden. Wer eine solche Ausgleichung für unmöglich erklärt, eben um der Idee des Absoluten willen, die allen Demonstrationen das Siegel der Wahrheit aufdrückt oder versagt, der ist ein gründlicher Skeptiker. Denn auch der Begriff des letzten Grundes, den wir logisch = x ins Unendliche setzen mußten, fällt als transscendentaler Begriff mit dem Absoluten zusammen.

So ist denn die, alles Wissen anfangende und beschließende, Idee des Absoluten das wissenschaftliche Transscendental-Princip, das die Transscendental-Philosophie mit der Logik verbindet.

Die Logik, als Wissenschaft des bloßen Denkens, bedarf der Idee des Absoluten nur wie alle Wissenschaften ihrer bedürfen, um als Wissenschaft überhaupt begründet zu werden, nicht, um eine Wissenschaft für sich zu seyn. Für sie ist das Absolute das Vorausge-

setzte, das = x bloß gedacht zu werden braucht, um die Begriffe und Grundsätze verstandesmäßig an irgend etwas Letztes zu knüpfen. Dieses Vorausgesetzte ist daher auch der letzte logische Beweisgrund, oder überhaupt der letzte logische Grund. Da aber dieses Letzte zum bloßen Denken nicht weiter gehört, als in so fern es voraus gesetzt wird, so kann eben deßwegen die Logik sich selbst nicht als Wissenschaft begründen, indem eine Voraussetzung, als letzter Grund gedacht, selbst logisch ein Widerspruch ist. Eben dadurch, daß die Logik das Absolute aus ihrer eignen Sphäre ausschließt, wird die Unterscheidung des Denkens und Wissens möglich. Sofern wir nun ohne Voraussetzung des Absoluten auch nicht denken können, ist es wieder dasselbe Princip, das Denken und Wissen vereinigt. Also ist es überhaupt das Princip der Transscendental-Philosophie, als der Wissenschaft des Wissens in Begriffen.

Die Idee des Absoluten ist denn auch der Begriff, durch den wir Beweise für Daseyn in sich, d. i.: für absolutes Daseyn, suchen. Ehe sich irgend ein System dem Verstande darbieten kann, muß das Absolute gedacht werden. Das in sich und jenseits aller Vor-

stellung als wirklich gedachte Etwas ist das absolute Etwas, dessen Daseyn, als durch sich selbst gegeben, nur in so fern gedacht werden kann, als das Absolute überhaupt gedacht wird. Der Begriff des in sich Wirklichen ist nichts anderes als der Begriff des Wirklichen überhaupt in der Vernunft vollendet, d. i.: fixirt durch das Princip des Absoluten.

Es fragt sich also: Ist denn das Wirkliche, abstrahirt vom Princip des Absoluten, überall noch etwas? Wenn es da noch etwas ist, so ist es wenigstens nichts Denkbares; denn über das Absolute können wir schlechterdings nicht hinaus denken. Alles Denken ist Relation, d. i.: Beziehung auf das Absolute; und alles Gedachte, sofern es bloß gedacht wird, ist relativ, d. i.: nur durch die Beziehung auf das Absolute im Verstande wirklich. Diese Relation, die zunächst die Begriffe betrifft, übertragen wir denkend auf alle Vorstellungen. Sofern eine Vorstellung überhaupt nicht das Absolute ist, ist jede Vorstellung relativ, d. i.: nur in so fern etwas, als sie sich auf das Absolute bezieht. Also erkennt der Verstand das Wirkliche überhaupt nur in so fern apodictisch an, als es mit dem Absoluten zusammen fällt. Der Metaphysiker, der sich von dem

Transscendental-Philosophen dadurch trennt, daß er in Begriffen über das Absolute hinaus gehen will, um das durch sich selbst gegebene Seyn noch auf eine andere Art als durch die Idee des Absoluten zu verstehen, hört auf, überall etwas, und nahmentlich sich selbst, zu verstehen. Metaphysik, als eine der Transscendental-Philosophie entgegen gesetzte Wissenschaft, ist also etwas durchaus Unbegreifliches. Daraus wird aber begreiflich, wie beyde Wissenschaften, als entgegen gesetzte Wissenschaften gedacht, einander wechselseitig voraus setzen, wie wir im vorigen Kapitel fanden. Das Spiel dieser wechselseitigen Voraussetzung ist nichts weiter als Analyse des Widersinnes, der entsteht, wenn man Seyn und Wissen trennt, wovon die unmittelbare Folge ist, daß man nach Belieben entweder Dieses Jenem oder Jenes Diesem zum Grunde legen kann. Deßwegen kam auch den geist- und talentreichen Metaphysikern, die wußten, was sie dachten, eine Trennung der Metaphysik von der Transscendental-Philosophie gar nicht in den Sinn. Den letzten Grund des Wissens und des Seyns faßten sie zusammen im Begriffe des letzten Grundes überhaupt; und ihr Demonstrations-Princip war immer das Princip des Absoluten.

Aber, fragt man billig, wenn dem so ist, fällt denn nicht überhaupt aller vernünftige Unterschied zwischen Metaphysik und Transscendental-Philosophie rein weg? Und dieser Unterschied sollte doch mit dem transscendentalen Elementar-Princip gefunden werden!

Wenn der Metaphysiker und der Transscendental-Philosoph einander gründlich verstehen, fällt der Streit über die Principien zwischen ihnen in der That rein weg, und es bleibt nur der Streit über den Nahmen der Wissenschaft und über ihre Ausführung übrig. Will aber der Transscendental-Philosoph, der, sehr vernünftig, vom Begriffe des Wissens ausgeht, den Metaphysiker, der, eben so vernünftig, das Seyn vor Augen hat, befriedigen oder widerlegen, so darf auch er, seines Orts, das Seyn nicht von dem Wissen trennen, oder der alte Widersinn hebt von neuem an. Er ist als gründlicher Transscendental-Philosoph verpflichtet, das Seyn mit dem Wissen zu finden, indem er beweiset, daß Eins ohne das Andere überall nicht gefunden werden kann. Nun liegt aber im Denken nie ein Seyn, so wenig wie das Absolute im Denken liegt. Also ist eine Transscendental-Philosophie, die mit Sätzen, d. i., mit Formeln anfängt, auch deßwegen, weil alle For

meln Relationen sind, keinesweges eine Lehre, die dem Metaphysiker vernünftiges Stillschweigen abnöthigen könnte.

Wenn wir jetzt nach der Idee des Absoluten den Skeptiker mit dem Dogmatiker überhaupt, er heiße Metaphysiker oder Transscendental-Philosoph, seine Verhandlungen anfangen lassen, so wird der Skeptiker nicht läugnen, daß das Absolute eine Idee ist. Alle seine Zweifel beziehen sich ja auf diese Idee. Er wird also ferner die subjective Nothwendigkeit dieser Idee zugeben. Gäbe er sie nicht zu, so könnte er nicht einmahl als Skeptiker räsonniren; denn ohne irgend etwas Nothwendiges zu denken, ist überall kein Denken möglich; und auch der Begriff der letzten Nothwendigkeit, an dem alles Wissen und Zweifeln hängt, fällt mit der Idee des Absoluten zusammen. Was will denn nun eigentlich der Skeptiker, wenn er die subjective Nothwendigkeit der Idee des Absoluten nicht bezweifelt, und doch, um überzeugt zu werden, noch mehr verlangt? Einen Beweis will er, daß die nothwendige Idee noch mehr als Idee, mehr als Vorstellung überhaupt ist. Was dieses Mehr seyn könnte, vermag er nicht zu sagen; so wenig er sagen kann, was

das Absolute als Idee ist. Aber er fühlt, subjectiv, unläugbar, was er meint, und nennt es mit dem bekannten Worte: Realität. Er trägt, wie der Dogmatiker, ein unaustilgbares Bedürfniß, das durch keinen Gedanken befriedigt wird, im Innersten seiner Seele. Für dieses Bedürfniß sucht er durch Ueberzeugung von dem, was er Realität nennt und was er weiter nicht als durch sein Gefühl zu bestimmen wagt, endliche Befriedigung; und diese sucht er in allen Demonstrationen vergebens. Das Princip der Transscendental-Philosophie erkennt er an, aber nur als regulatives Princip, wie es im Kantischen Systeme heißt, nur als einen idealischen Ruhepunct, der die Ramificationen der Vorstellungen logisch zusammen hält, ohne etwas mehr zu bedeuten.

Wer den gründlichen Skepticismus bis auf diesen Punct begleitet hat, und ihn dennoch durch das Kantische System für widerlegt hält, der muß ganz eigne Begriffe von Widerlegungen haben; denn auf dem Lehrsatze: daß das Princip des Absoluten bloß regulativ ist, ruht der ganze zweyte Theil der Kantischen Vernunft-Kritik, der die Widerlegung der alten Metaphysik enthält. Der Skeptiker läßt sich diesen Lehr-

satz mit allen seinen Folgen nicht nur gern gefallen; er nimmt ihn als Fundament des Skepticismus in besondern Schutz: aber er fährt fort, zu folgern, und kehrt eben diesen Lehrsatz gegen das Kantische System. Auch dieses System muß doch auf etwas ruhen. Ist dieses Etwas das Regulativ-Absolute als nothwendige Idee, und bloß als Idee, so ist das ganze Kantische System reiner Skepticismus; denn die subjective Nothwendigkeit der Ideen als Ideen bezweifelt kein gründlicher Skeptiker. Ist aber das Etwas, auf dem das Kantische System ruht, mehr als Idee; ist es ein so genanntes Ding an sich, — ein autothetisches oder ein heterothetisches, — und läßt sich, nach dem ersten Theile der Vernunft-Kritik, das Ding an sich aus der Nothwendigkeit, es zu denken, als ein in sich wirkliches Ding demonstriren: so streitet das Kantische System vergebens gegen die alte Metaphysik; denn diese demonstrirt, genau auf dieselbe Art, die Wirklichkeit übersinnlicher Objecte aus der Nothwendigkeit, sie zu denken. *)

*) Von dem Verfasser einer Vernunft-Kritik denken, daß er sein ganzes System auf einen Widerspruch habe gründen können, ziemt sich eben so wenig, als den vortrefflichen

Also: Da das Princip des Absoluten das einzige Transscendental=Princip ist, mit dem die Philosophie als Wissenschaft der Wissenschaften in Begriffen anfangen kann; da ferner der Skepticismus dieses Princip nicht bezweifelt, aber es nur für regulativ anerkennt und eben darauf seinen Skepticismus gründet: so ist der Skepticismus entweder gar nicht widerlegbar, oder nur durch ein System widerlegbar, das mit der regulativen Idee des Absoluten zugleich von einem constitutiven, d. i.: Realität enthaltenden, Princip ausgeht.

Aber kommen wir denn nicht, wenn dem so ist und wenn wir bey dem Skepticismus uns nicht beruhigen können, unvermeidlich zur alten Metaphysik zurück?

Männern, die dieses System, ganz, wie es ist, annahmen, eine Kurzsichtigkeit zuzutrauen, die sie gehindert hätte, einen solchen Fundamental=Widerspruch zu bemerken. Der feste Grund und Boden der Erfahrung dürfen nur als fest voraus gesetzt werden; und das Kantische System kommt als das consequenteste Meisterwerk zum Vorscheine. Nur wenn diese Voraussetzung, die sich der natürliche Verstand so gern gefallen läßt, bewiesen werden soll, fängt der Streit über die Principien ganz von vorn an.

Und wie läßt sich eine Widerlegung des Skepticismus als möglich denken, wenn man verstanden hat, daß das Absolute die höchste aller Ideen ist und daß wir mit allen möglichen Ideen doch nicht weiter kommen als zur Anerkennung des subjectiven Inhalts eben dieser Ideen als Vorstellungen, die niemand bezweifelt?

Hier ist es Zeit, den Weitläuftigkeiten, in denen wir uns sonst noch lange herum bewegen könnten, ein Ende zu machen durch eine entscheidende Frage, die wir allen Skeptikern, Metaphysikern und Transscendental-Philosophen vorlegen: Woher die Idee des Absoluten?

Mit der Beantwortung dieser Frage fängt alles Wissen entweder apodictisch, oder ins Unendliche skeptisch an. Das folgende Kapitel soll untersuchen, ob die Vernunft nicht selbst gebietet, einen Knoten, den der Verstand durch Grundsätze in Ewigkeit nicht lösen wird, durch ein Princip, das der Vernunft selbst zum Grunde liegt, zu zerhauen.

Viertes Kapitel.

Vom absoluten Real Princip.

Pflicht und Beruf des Philosophen ist es, vor allen Dingen die Sache des Verstandes zu führen; denn nur verstehend, das ist: in Grundsätzen Begriffe sammelnd, lernen wir deutlich, was wir wissen und was wir sollen. Aber wenn nun der Verstand selbst mit seiner Gesetzgebung seine Schranken findet; wenn es logisch klar und dargethan ist, daß der Verstand durch Grundsätze und Begriffe nicht einmahl sich selbst versteht, wenn er auf Beweise und auf Principien als Beweisgründe dringt, und in sich, das ist: in Begriffen und Regeln, statt eines letzten Beweisgrundes, nur eine ewige Voraussetzung findet; wenn so das Ziel des Denkens durch Denken entdeckt ist: dann fragen wir denkend zuletzt: Woher das Ziel? Und was denke ich mir denn zuletzt unter dem Ziele?

Was der Polar-Stern dem Schiffer, das ist der Vernunft das Absolute. Was dem Schiffer der Compaß, das ist dem Philosophen der Verstand. Aber so gewiß der Polar-Stern nicht im Compasse zu suchen ist, so gewiß sucht der Philosoph das Absolute vergebens

im Verstande. Sofern es gedacht ist, ist es im Verstande ohne Zweifel. Aber sofern es gedacht, d. i.: Begriff ist, ist es nicht mehr das Absolute, das der Verstand allen Begriffen voraus setzt. Es ist nicht logisch-constitutiv, so daß durch den Begriff das Object gegeben würde. Wie könnte auch je ein Object durch einen Begriff gegeben werden? Aber es ist auch, sofern es nicht bloß gedacht wird, zuverlässig mehr als regulativ; und es wird nicht bloß gedacht; es ist, wie überall etwas ist, sofern es zusammen fällt mit dem Begriffe des wahren Seyns.

Wahres oder absolutes Seyn ist Eins und Dasselbe. Das ist nicht, in dem Sinne der letzten Entscheidung, was nur im Verstande, d. i.: in Relationen, oder was überhaupt nur in der Vorstellung ist. Der Begriff des Seyns ist kein Seyn. Sätze sind; aber nur wahr oder falsch, d. i.: als Relationen etwas, sofern überhaupt etwas Absolutes ist. Ist absolutes Seyn ein bloßer Begriff, so sind wir selbst bloße Begriffe; denn wir sind, indem wir wissen, fühlen und handeln. Das Anerkennen unser selbst ist der Canon der Beurtheilung aller Realität. Wir wissen nicht, ob nicht etwas noch auf ganz andere Art seyn kann, als wir sind und als wir

Daseyn zu fassen vermögen; aber wir behaupten mit Grunde, — denn unser Seyn ist der Grund alles Behauptens, — daß nichts ist, was nicht in sich selbst ist, wie wir in uns selbst sind.

Aber was ist das: „in sich selbst seyn?“ Was ist überhaupt Seyn? — Wer das im Ernste fragt, für den gibt es keine Philosophie. Jede Frage, die sich mit: „Was ist?“ anfängt, setzt, wie es auch deutlich die Worte sagen, Seyn immer voraus; und ohne diese Voraussetzung ist durchaus kein Sinn in der Frage. Wer fragt: „Was ist das?“ der will die voraus gesetzte Realität denkend durch Prädicate, d. i.: durch Relationen bestimmen. Nun läßt sich aber jede philosophische Frage in die Formel: „Was ist das?“ einkleiden. Philosophiren, und absolut gründlich erklären, was ist, ist Eins und Dasselbe. Also setzt alle Philosophie, um nur denkbar zu seyn, Daseyn als etwas durchaus Unerklärbares, d. i.: durch kein einziges Prädicat einem höhern Classen-Begriffe Unterzuordnendes, voraus; denn etwas erklären, oder ein gegebenes Object dem allgemeinern Begriffe eines andern Objects unterordnen, ist wieder Eins und Dasselbe. Der Begriff des Seyns ist, wie man rela-

tiv sprechen kann, der allgemeinste. oder, wie man philosophisch sprechen soll, der einzig-absolute Classen-Begriff. Also, Seyn erklären wollen, heißt: einen Widersinn wollen, der alles Denken aufhebt. *)

Weiter. Alles Denken, sofern es in Begriffen anfängt, ist Synthesis. Damit aber das Denken in Begriffen anfangen könne, muß etwas Begreifliches, wär' es auch nur in einer einzigen Beziehung begreiflich, gegeben seyn. Dieses Gegebene ist eben das, was wir denken. Selbst indem der Verstand in Kantischen Kategorien sich selbst denkt, muß er durch sich

*) Wer die Kategorien des Aristoteles kennt, die höchste Classen-Begriffe, also ganz etwas Anderes als die Kantischen Kategorien, seyn sollen, der wird wissen, daß die οὐσία, — das Seyn oder das Ding, — denn Prädicat oder Subject ist hier völlig einerley, — schon im Aristotelischen Systeme sich immer über die andern Kategorien erhebt. Porphyr, der Aristoteliker, nennt die οὐσία die Gattungsgattung, (τὸ γενικώτατον γένος.) — Wäre dem Aristoteles nicht ein wenig zu sehr darum zu thun gewesen, die angebornen Ideen des Plato und die idealischen ὄντως ὄντα außer Credit zu setzen; so hätte er als Logiker finden müssen, daß er mit seinen Kategorien etwas Unmögliches suchte: denn da alles empirische Abstrahi-

selbst als virtueller Verstand oder als wirkliche Denkkraft gegeben seyn. Also liegt das Virtuelle, oder, was eben das sagt, das Reelle, in jeder möglichen Beziehung dem Denken schon als gegeben zum Grunde. Also widerspricht es zweytens der Natur des Denkens selbst, Realität durch Denken auch nur finden zu wollen.

Drittens. Auch Schlüsse, sofern ihr Fundament Synthesis ist, setzen etwas Gegebenes voraus, das durch den Schluß beurtheilt wird. Die logische Apodictik hat gelehrt, daß Schlüsse als erweiternde Urtheile überhaupt nur in so fern angesehen werden können, als sie von neuen Objecten unterstützt

ren oder Bilden allgemeiner Erfahrungsbegriffe immer etwas voraus setzt, wovon abstrahirt wird, und da dieses empirisch nie voraus bestimmt werden kann; so geht die empirische Abstraction, wie die Erfahrung, ins Unendliche. Nur an den Begriff des Seyns, sofern er nicht empirisch ist, stößt sich das Denken. Das Etwas, oder Ding, oder Wesen, ist absoluter, und nicht empirischer Gattungsbegriff. Alle empirische Gattungsbegriffe zielen auf höhere, indem sie auf das Absolute zielen, das empirisch-unerreichbar ist. Deßwegen geht auch die Möglichkeit empirischer Erklärungen vermittelst neuer Gattungsbegriffe ins Unendliche.

werden, d. h.: sofern durch den Schluß ein schon gefundener Begriff mit einer neuen Conception verbunden, und dadurch logisch noch ein Mahl gefunden wird. Da nun, diesem gemäß, ein Schluß, als Denk-Act, nichts weiter als Synthesis ist und zu seiner logischen Möglichkeit selbst schon etwas Gedachtes in Begriffen voraus setzt; so folgt drittens, daß Realität auch durch keinen Schluß gefunden werden kann, sofern nämlich, wie schon gesagt, das Fundament der Schlüsse Synthesis ist.

Endlich ist es auch vergeblich, das Seyn in irgend einem Gefühle aufzusuchen, weil den sensitiven wie den intellectuellen Vorstellungen das Seyn, als etwas, worauf sich das Fühlen bezieht, voraus gesetzt wird.

Und nun haben wir die nöthigen Prämissen vor uns, um die Schlüsse zu ziehen, die, — als entscheidende Antworten auf die entscheidende Frage: „Woher die Idee des Absoluten?" — das Wissen entweder apodictisch oder ins Unendliche skeptisch begründen müssen.

Vorher nur noch eine kleine Einleitung. Wir reden in der Philosophie von Seelenkräften, und können psychologisch nicht umhin, so zu reden.

Indem wir durch Verstand die Einheit unsers Wesens suchen, als ob sie sich nicht von selbst verstünde, zerstückeln wir uns selbst in Gedanken, als ob wir etwas Mannigfaltiges vor uns hätten; und dieses Verfahren ist unvermeidlich, weil wir uns nur in so fern beurtheilen können, als wir selbst mannigfaltig, d. i.: einem Vorstellungswechsel unterworfen sind. Indem wir nun zu der Mannigfaltigkeit mannigfaltige Principien in uns suchen, denken wir uns als Seelen, d. i.: als sich selbst beurtheilende Dinge, — eine seltsame, und doch so natürliche Vorstellung; — und indem wir die Principien der Mannigfaltigkeit in uns empirisch vertheilen und sie in dieser Vertheilung durch den Begriff der Causalität fixiren, nennen wir die Principien in uns Seelenkräfte.

Als Psychologie mußte die Philosophie natürlich so anfangen; und noch immer fängt sie subjectiv so an, wenn wir sinnlich-vernünftige Individuen uns selbst zu verstehen anfangen. Sie ist dann nichts weiter als Psychologie. So ist es gekommen, daß die Zahl der so genannten Seelenkräfte sogar vom Sprachgebrauche abhängt und in jeder Sprache anders bestimmt werden muß, weil die Erfinder der

Sprachen, als Psychologen ohne transscendentale Rücksicht auf ein letztes Princip und überhaupt ohne System, oft mehrere Vorstellungen in Einem Begriffe auffaßten, während andere eben so wenig systematische Volks-Psychologen von andern Vorstellungen ausgingen. Wer nicht fähig ist, durch Bewußtseyn sich über die, großen Theils willkührlichen, Begriffe der so genannten Seelenkräfte zur Einheit in sich selbst zu erheben, der ist ein Sclave des psychologischen Vorurtheils. Wer aber durch das bunte Spiel der Vorstellungen einmahl bis zu einem Princip der Principien durchgesehen hat, der muß sich auch durch den schalen Vorwurf, daß er neue Seelenkräfte erfinden wolle, nicht in seiner freyen Forschung stören lassen. *)

Und nun wollen wir, versuchen, die Schlüsse, zu denen wir die Prämissen gefunden haben, so schulge-

*) Schon Baco, der selbstdenkende Methoden-Lehrer, sagte in der Vorrede zu seiner *Instauratio magna: Dum falsas mentis vires* mirantur homines ac celebrant, *veras* eiusdem *quae esse possint* praetereunt et perdunt; restabat illud unum, ut res *de integro* tractetur. —

recht, als möglich, zu ziehen. Man sieht bey der Gelegenheit noch ein Mahl, wie viel Schlüsse selbst da werth sind, wo sie uns nur die Schranken unsrer Schlußfähigkeit entdecken.

Erster Schluß. Allem Denken liegt ein Seyn zum Grunde, auf welches sich alle Gedanken und Urtheile beziehen.

Nun kann dieses Seyn eben darum, weil in ihm mehr als Gedanke in jeder Beziehung gedacht und weil es allem Denken unbedingt voraus gesetzt wird, nicht durch Denken gefunden werden.

Folglich ist entweder das Seyn, auf dem alles Denken ruht, etwas Eingebildetes und im Grunde Nichts, oder es muß ein absolutes Erkenntnißvermögen geben, das selbst der Vernunft zum Grunde liegt und durch welches alles Seyn apodictisch gefunden wird.

So fand Kant, indem er de integro anfing, die Begriffe von Form und Anschauung, die im Sinne aller frühern Philosophien unverständlich sind und allen Denen, die nicht de integro anfangen können oder mögen, immer unverständlich bleiben werden.

Zweyter Schluß. Das Seyn, das allem Denken zum Grunde liegt, liegt auch allem Gefühle zum Grunde.

Nun kann dieses Seyn eben darum, weil es allem Gefühle zum Grunde liegt, und selbst im Gefühle nur dasjenige ist, worauf sich das Gefühl bezieht, als wahres Seyn eben so wenig gefühlt als begriffen werden.

Folglich darf das absolute Erkenntnißvermögen, durch welches das Seyn, wenn es anders mehr als Nichts ist, apodictisch gefunden wird, nicht mit dem Gefühlsvermögen, sofern dieses als Vermögen schon Realität voraus setzt, verwechselt werden.

Dritter Schluß. Das Seyn wird, sofern es. als durch ein absolutes Erkenntnißvermögen apodictisch gefunden, nun auch apodictisch gedacht, und zwar, sofern es im Verstande ist, mit dem Absoluten identisch gedacht, so daß wahres Seyn und absolutes Seyn logisch Einerley ist.

Nun ist dieses logische Einerley gleichwohl apodictisch zweyerley, indem das Absolute, als Idee, das Seyn nicht enthält.

Folglich ist absolutes Seyn entweder gar kein Seyn, mithin alles Etwas am Ende = Nichts; oder die Idee des Absoluten, als Begriff aller Begriffe, und dadurch als letztes regulatives Vernunft-Princip, entspringt unmittelbar mit dem absoluten Anerkennen des Seyns durch ein absolutes Erkenntnißvermögen, d. i.: durch ein absolut-constitutives oder Real-Princip, auf dem selbst die Vernunft beruhet.

Erläuterungen. Diese Schlußkette beantwortet die entscheidende Frage: „Woher die Idee des Absoluten?“ zugleich mit der verwandten Frage: „Woher die Vorstellung von Realität? auf eine Art, die sich von allen bisher versuchten Demonstrationen des Realismus oder Idealismus durchaus unterscheidet.

Wir wollen versuchen, die Momente unsrer Argumentation auf unverkennbare Gesichtspuncte zurück zu führen.

Erstens. Alle bis jetzt versuchte Beweise der Realität oder Idealität des Gedachten waren eigentliche oder directe Demonstrationen, d. h.: Schlüsse, die von Grundsätzen, als Wahrheiten, so auszin-

gen, daß sie unmittelbar-wahre Grundsätze immer voraus setzen, selbst indem sie sie finden wollten.

Die Richtigkeit dieses Verfahrens zu zeigen, war uns die logische Apodictik nöthig. Durch Analyse des reinen Verstandes selbst entdeckten wir den skeptischen Diallelus, in den wir uns unausbleiblich verlieren, so bald wir Grundsätze als Fundamente des Wissens behandeln. Also mußten wir den Versuch, Daseyn direct, d. i.: aus Grundsätzen, zu demonstriren, als eine baare Ungereimtheit auf der Stelle aufgeben, so bald wir den skeptischen Diallelus verstanden hatten. Damit aber war uns nicht die Befugniß der indirecten Demonstration genommen; denn wir waren, als vernünftige Wesen, nicht Willens, die Vernunft Preis zu geben. Indirecte Demonstration ist consequente Analyse des logischen Bedürfnisses nach dem Princip der Einheit des Denkens. Der Grund dieses Bedürfnisses und das dem Formal-Princip der Einheit des Denkens voraus gesetzte Real-Princip des Wissens, an dem das Bewußtseyn unsers eignen Daseyns hängt, werden durch die Demonstration nie erreicht; aber doch die Nothwendigkeit der Voraussetzung eines solchen Grundes. Diese Voraussetzung wird

von uns nicht, wie von den Metaphysikern, für ein constitutives Princip ausgegeben, was sie, nach der consequenten Analyse der Demonstration selbst, nimmermehr seyn kann. Die indirecte Demonstration will nichts weiter, als die Vernunft auf den Punct führen, wo sie über sich selbst, sofern sie nach Grundsätzen entscheidet, den Ausspruch thut, daß sie ohne Anerkennung eines absoluten, den Grundsätzen selbst zum Grunde liegenden, Real-Princips Unvernunft seyn würde. Nur das wissenschaftliche Bedürfniß eines solchen Princips kann man einsehen. Das Princip selbst muß man in sich finden, wie man sich selbst findet. Daraus ergiebt sich denn

Zweytens die in unsrer Argumentation enthaltene einzige Möglichkeit einer Widerlegung des Skepticismus. Wenn der Skeptiker eine directe, von unbezweifelbaren Grundsätzen ausgehende Demonstration der absoluten Realität verlangt, so ist er in Ewigkeit unwiderlegbar; denn jede Demonstration dieser Art hebt durch den Diallelus sich selbst auf. Aber indem jede directe Demonstration durch den Diallelus sich selbst aufhebt, widerspricht auch der Skeptiker sich selbst, indem er eine solche Demonstration verlangt.

Es bleibt ihm dann nichts übrig, als sich auf ein Gefühl zu berufen, das, als unerklärbares Wahrheitsbedürfniß, in ihm, — bey allen Demonstrationen, — unbefriedigt bleibt. So gewiß nun dieses von den Skeptikern so genannte Gefühl noch ganz etwas Anderes, als Gefühl, und nichts weniger, als, wie die Demonstratoren meinen, ein sinnlicher Wahn ist: so gewiß hat doch der Skeptiker nur sich selbst zum Besten, wenn er dem Dogmatiker sein Gefühl direct zu demonstriren und so, niemand begreift, wie? seinen Skepticismus zu begründen versucht. Also muß der Skeptiker, wenn er nicht entweder sich selbst widersprechen, oder aus einem Gefühle demonstriren, also in beyden Fällen alle vernünftige Disputation aufheben will, den letzten Verzweiflungsstreich wagen und, vorgeblich, Realität überhaupt bezweifeln; denn nur indem er Realität überhaupt bezweifelt, begründet er seine Zweifel. Hat er nun zu diesem Spaße Lust; wie es wirklich bey einigen Erzzweiflern der Fall gewesen seyn soll, so helfe ihm Gott weiter: denn wer Realität überhaupt bezweifelt, muß, wie sich unter consequenten Leuten von selbst versteht, auch seine eigne Realität bezweifeln, d. h.: denken, daß er,

der denkt, indem er denkt, vielleicht Nichts ist. Hier ist die Kluft, welche die Vernunft zu Gunsten der Unvernunft nie überspringt. Wer sein Daseyn aus Grundsätzen demonstrirt, oder, widrigen Falls das Privilegium haben will, Alles als unerweislich zu bezweifeln, der amüsire sich in Begriffen als vermeinter Skeptiker, so lange es ihm gefällt. Wenn er aber eine philosophische Miene annimmt, als ob es ihm mit dem Spaße, durch den er in Einem fort sich selbst widerlegt, voller Ernst wäre; wenn er uns gar heraus fordert, ihm sein Daseyn zu beweisen: dann dürfen wir, um auch unserseits aus Spaß Ernst zu machen, uns von ihm nur eine geneigte Erklärung dessen ausbitten, was in seiner Sprache beweisen heißt. Unvermeidlich wird er dann von dem Begriffe der Realität, die er bewiesen haben will, ausgehen, weil er anders im Ernste nicht einmahl seinen eignen Spaß zu verstehen im Stande ist. — Mehr Worte hierüber zu verlieren, belohnt nicht die Mühe. Wer sein eignes Daseyn und Daseyn überhaupt bezweifelt, für den gibt es weder Beweis, noch Vernunft, noch Verstand. Mit ihm sind wir bald fertig. Wer aber Da eyn zugesteht, der

muß, wenn er philosophiren will, das Princip seines Geständnisses angeben. Ergründen wird er es nie; aber entdecken muß er es auf irgend eine Art, da er nur unter Voraussetzung jenes Princips sich selbst versteht. Und damit ihm die verlangte Entdeckung gelingen könne, muß er

Drittens zuerst die Grundlosigkeit des uralten Vorurtheils begreifen, das die Principien alles Wissens in die disjunctive Klemme der Sinnlichkeit und Vernunft auch da einsperrt, wo nach einem Grunde der Gefühle und Gedanken gefragt wird. Die Kritik dieses Vorurtheils gehört zu den Momenten der Apodictik.

So wenig es uns einfallen darf, bey dem Gebrauche des Verstandes, der die Principien voraus setzt, den Gegensatz des Empfindens und Denkens zu überspringen: so unbefriedigend ist eben dieser Gegensatz in transscendentaler Beziehung, wo das voraus gesetzte Princip gefunden werden soll. So bald wir vorläufig von zweyerley Principien möglicher Urtheile ausgehen, die wir Sinnlichkeit und Vernunft nennen, verlieren wir die Möglichkeit Eines Princips, worauf alle transscendentale Prüfung

zielt, gänzlich aus dem Gesichte. Dann findet uns auch der Skeptiker wieder, wo er uns erwartet, um alle Wissenschaft, die mehr als Gefühl seyn will, zu verspotten. *) Er fordert von uns einen Grund, der ihn nöthigen soll, der Vernunft mehr zu trauen, als dem Gefühle. Nennen wir ihm nun die Vernunft selbst als diesen Grund, so machen wir es doch wahrlich nicht besser, als jene Theologen, die den göttlichen Ursprung der Bibel daraus bewiesen, daß die Bibel selbst sagt, sie sey göttlichen Ursprunges. Also müssen wir entweder alle Widerlegung des Skepticis-

*) Das unauflösliche Widerspiel des αἰσθητοῦ und νοητοῦ gehört zu den Fundamenten des Skepticismus. Der Pyrrhonist sagt: „Soll Empfindung durch Empfindung beurtheilt werden, so lernen wir durch das Urtheil nichts weiter, als daß wir empfinden. Sollen Gedanken durch Gedanken beurtheilt werden, so lernen wir auch dadurch nichts weiter, als daß wir denken. Widerspricht nun der Gedanke der Empfindung, so ist eben so wenig Grund da, die Empfindung dem Gedanken, als, den Gedanken der Empfindung zu unterwerfen.“ — Man vergleiche beym Sextus, in den Pyrrhonischen Hypotyposen, Buch 1. K. 15. — Und diese Argumentation will man durch unmittelbar-wahre Grundsätze, — durch Gedanken, sagt der Pyrrhonist, — widerlegen? —

mus als unmöglich aufgeben, oder die Vernunft in der Bedeutung, wie sie als absoluter Entscheidungsgrund auf sich selbst beruht, anders verstehen lernen, als sie von Skeptikern und Dogmatikern verstanden wird, wenn beyde sie der Sinnlichkeit entgegen stellen. Sinn und Vernunft auf Ein Princip zurück zu führen, das ist die Aufgabe der Apodictik, und zuletzt aller Philosophie. Will man nichts weiter, als die Demonstratoren, die von jener als apodictisch erdachten Entgegenstellung ausgehen, in Verlegenheit setzen, so frage man sie nur, was denn das Bewußtseyn ist, ob Vernunft oder Sinnlichkeit? Nennen sie es etwas durch Vernunft Bewirktes, so fragt sich dennoch: Ist es denn nun, als solches, Sinnlichkeit? Oder wenn Bewußtseyn die Vernunft selbst ist; wie können wir uns denn auch unsrer Gefühle bewußt seyn, die doch, als Gefühle, nicht in der Vernunft sind? Auch Freyheit, als etwas im Bewußtseyn, und zuletzt unser Ich selbst, lassen sich unter gar keine Rubrik bringen, wenn sie nur entweder in der Vernunft als Begriffe, oder gar in der Sinnlichkeit als Gefühle aufgesucht werden. Bewußtseyn, Freyheit und Personalität sind

daher auch Fundamental-Begriffe, deren Bedeutung durch das Gegenspiel von Vernunft und Sinnlichkeit immer vergebens gesucht wird. — Aber dadurch, daß wir die Demonstratoren in Verlegenheit setzen, kommen wir selbst noch nicht an das Ziel. Wir benutzen also

Viertens wieder die Lehren der logischen Apodictik, um das höhere Princip, das wir durch indirecte Demonstration = x, aber doch als nothwendig fanden, in Beziehung auf alle so genannte obere und untere Erkenntnißkräfte näher kennen zu lernen.

Die logische Apodictik lehrte uns, daß das primitive Denken, wie wir es, zum Unterschiede von der Synthesis, nannten, logisch auf einem Vermögen beruht, das wir unter dem Nahmen der logischen Reflexion zu begreifen versuchten. Dadurch gewann zuerst die Theorie des Verstandes ein ganz anderes Ansehen. Wir fanden, daß die Besonnenheit, von der selbst die Bildung der Begriffe abhängt, nicht auf dem Verstande als einem Vermögen der Begriffe beruhen kann. Wir fanden, daß, indem jeder Begriff nur durch seine Merkmahle überhaupt etwas ist, das freye Reflectiren auf die Merkmahle der

Bildung der Begriffe voran gehen muß. An dem Princip der Fähigkeit der freyen Reflexion, die dem Thiere nicht zu Theil wurde, hängt alles vernünftige Wissen und Wollen, so wie aller Werth des Menschen. Wir nannten das ehrwürdige Princip der freyen Reflexions-Fähigkeit vorläufig Vernunft in bestimmterm Sinne. In diesem Sinne liegt Vernunft dem Verstande zum Grunde. Aber in eben diesem Sinne liegt sie dem Verstande nur mittelbar zum Grunde, wenn wir unter dem Verstande das Vermögen der Begriffe und überhaupt der Synthesis verstehen. Unmittelbar und primitiv äußert sich die Vernunft zuerst reflectirend, und zwar durch logische, d. i.: das Mannigfaltige in Merkmahlen auffassende, und dadurch die Begriffe zur Synthesis, d. i.: zur logischen Wirklichkeit präformirende Reflexion, die noch nicht Determination ist. Alle Synthesis ist Determination, wenn gleich nur logische, d. i.: Bestimmung zur logischen Wirklichkeit oder Wahrheit im Verstande. Setzen wir, wie gewöhnlich geschieht, die logische Determination vor der Reflexion, und denken wir, wie gewöhnlich, unter Reflexion die secundäre, und nicht primitive Ueberlegung, die

man, zur Unterscheidung, Deliberation nennen könnte: so gründen wir die Vernunft auf den Verstand; und das apodictische Anerkennen der Grundsätze, als wahr oder falsch, wird abhängig von der Form der Grundsätze, deren Inhalt doch wieder einer besondern Begründung bedarf, die dann unmöglich ist; und so fallen wir, indem wir als letzte Beweisgründe absolute Grundsätze suchen, wieder in den Strudel des Diallelus, der alle Principien verschlingt. Setzen wir aber umgekehrt, wie es auch zuletzt das Bewußtseyn verlangt, die logische Reflexion vor der logischen Determination, so erscheint die Reflexion in Beziehung auf die Form der Synthesis als der Geist des Denkens, d. h.: als dasjenige, wodurch der Gedanke als wahr oder falsch auf den letzten Grund zurück geführt wird, der dann als letzter Entscheidungsgrund von der Vernunft selbst als ein Princip anerkennt wird, das selbst der Vernunft zum Grunde liegt. Und nun wollen wir

Fünftens das Resultat der logischen Apodictik noch ein Mahl mit unsern transscendentalen Schlüssen deutlich zusammen knüpfen.

Der Verstand mit seinen Begriffen und Sätzen verliert sich in logische Reflexion. Die logische Reflexion verliert sich in Vernunft. Die Vernunft, sofern sie sich auf Grundsätze bezieht, ist kein Princip der Realität. Die Idee des Absoluten, als höchster Vernunftbegriff ist, deßwegen auch bloß ein regulatives Princip für den Verstand. Nun haben wir aber den Begriff der absoluten Realität; und irgend woher müssen wir ihn haben. Die Schlußkette, deren Exposition der Inhalt dieses Kapitels ist, bewies, daß Realität entweder Nichts ist, — was denn Jeder nach Belieben sich einbilden mag, — oder daß ein absolutes Real-Princip allem Denken, wie allem Empfinden zum Grunde liegen muß. Diesem Princip muß demnach die Vernunft selbst, sofern sie sich nicht über die regulative Idee des Absoluten erheben und Realität in keinem Begriffe finden kann, apodictisch unterworfen seyn, sofern alle Form der Realität unterworfen ist.

Was nun dieses, beym ersten Anscheine befremdliche, Real-Princip seyn mag, ist die große Frage, deren für die Sphäre der Menschlichkeit vollständige Beantwortung die Apodictik übernimmt. Man kann diese große Frage theoretisch aufwerfen, oder

practisch. Die Philosophie als Wissenschaft ist immer Theorie. Das Geschäft der reinen Transscendental-Philosophie ist, als Theorie der Theorien das Wissen zuerst zu untersuchen, und so zum Thun einen philosophischen Uebergang zu finden, nicht aber auf gutes Glück das Wissen sogleich wie ein Thun zu behandeln, und dadurch die Philosophie zu verwirren. Verfolgen wir also nach der Idee eines absoluten Real-Princips den Begriff des Wissens, so finden wir die transscendentale Apodictik vor der practischen, wie wir zuerst, als wir den Begriff des Denkens allein verfolgten, die logische Apodictik vor der transscendentalen fanden.

Fünftes Kapitel.

Von der absoluten Reflexion und Determination.

So wie der Logiker die Denkkraft oder das Vermögen der Synthesis in den drey Functionen studirt, durch die wir erstens Begriffe formen, zweytens Begriffe zu logischen Urtheilen oder Sätzen, und drittens Sätze zu schulgerechten Schlüssen combiniren: so ent-

decken sich dem Transscendental-Philosophen zwey dem Denken selbst zum Grunde liegende Functionen der Wissenskraft oder des Erkenntnißvermögens. Wir wollen sie Reflexion und Determination nennen.

Schon in der logischen Apodictik wurden wir zur Anerkennung dieser Functionen geführt. Wir fanden zuerst, daß alles Denken, sofern es ein Wissen enthält, auf dem Facto des Denkens ruht, das aber, sofern Gedanke und Factum zweyerley sind, also aus dem Facto kein Denken als Erhebung des Geistes über die Facta entspringen kann, unmöglich als bloßes Factum voraus gesetzt werden konnte. Wir nannten es daher willkührlich bald Factum, bald Urtheil. Beyde Ausdrücke galten für die Logik gleich viel, da wir logisch fanden, daß wir von diesem Urtheile oder Facto, auf dem doch die Logik als Wissenschaft ruht, logisch nichts weiter verstehen, als daß wir es zur Denkbarkeit des Denkens voraus setzen müssen. Sofern nun dieses Urtheil kein Factum, sondern Urtheil ist, nannten wir es das Urtheil der ersten, — nämlich logischen. — Determination oder Selbstbestimmung des reinen Verstandes zum Den-

ken. Alle Synthesis ruht als Determination durch Verstand auf diesem Urtheile der ersten logischen Determination. Nun ist aber der Verstand als reiner Verstand kein Princip des Wissens. Sofern also das Urtheil der ersten logischen Determination das Fundament des logischen Wissens ist, kann es nicht auf dem Verstande beruhen, der, diesem und der ganzen logischen Apodictik gemäß, überhaupt nicht auf sich selbst beruht. Vielmehr wird selbst zur Möglichkeit des reinen Denkens die transscendentale Idee des Wissens voraus gesetzt. Diese Idee aber setzt wieder das Absolute voraus. Also setzt die logisch-erste Determination eine höhere und absolute Determination voraus; und nur indem sie diese als Fundament der Ueberzeugung voraus setzt, läßt sich das Urtheil der logisch-ersten Determination: Ich denke; in die mehr bedeutende Formel übertragen: Ich weiß, daß ich denke.

Durch die logische Apodictik wurden wir zweytens zur Anerkennung der Reflexion oder freyen Vergleichung der Vorstellungen geführt, ohne welche wir Thiere seyn und uns nicht in den Besitz von Begriffen würden setzen können, die insgesammt nur

durch freye Zersetzung der Objecte, d. i.: durch Merkmahle, gefunden werden können. Die logische Reflexion war es auch, was sich als das Princip der *Analysis* oder das Vermögen der intellectuellen *Prüfung* zeigt, das die Synthesis durch alle ihre Modificationen begleitet. Nun betrifft aber die *logische* Reflexion nichts als das Mannigfaltige der *Vorstellungen*. Sie zersetzt Objecte; aber nur so fern die Vorstellung ein Object ist. Die Vorstellung ist nicht, was wir suchen, wenn wir nach *absoluter Realität*, als dem *Grunde* aller Vorstellungen, fragen. Also setzt die logische Reflexion, als freye Vergleichung der *Vorstellungen*, eine höhere oder *absolute Reflexion* voraus, durch die *Momente der absoluten Realität* verglichen werden müssen, wenn anders nicht Realität und Wissenschaft zugleich als Undinge gedacht werden sollen. Nur wer das Letzte zu denken Lust hat, wird, um des launigen Gedankens willen, die absolute Reflexion mit der absoluten Realität selbst bezweifeln können.

Hier treffen wir denn auf das große Paradoxon der speculirenden Vernunft, den Stein das Anstoßes aller theoretischen Philosophie, die *Verdoppelung*

der absoluten Realität. Absolute Realität soll verglichen werden. Aber womit? Das, was ohne Merkmahl auf sich selbst beruht und bloß als vorhanden anerkannt wird, soll durch absolute Reflexion anerkannt werden. Aber wie?

Wir bleiben fürs Erste vor dem Räthsel stehen, um es uns zu verdeutlichen. Fangen wir noch ein Mahl logisch an, so wird zur Möglichkeit der logischen Determination Reflexion voraus gesetzt; denn wir können uns zu keinem Urtheile determiniren, ohne auf die Bedeutung, d. i.: den Inhalt, des Urtheils zu reflectiren. Umgekehrt aber wird zur Möglichkeit der logischen Reflexion eben so nothwendig Determination voraus gesetzt; denn wir können nicht über etwas reflectiren, ohne vorher entschieden zu haben, worauf. Diese wechselseitige Voraussetzung des Reflectirens und Determinirens übergingen wir in der logischen Apodictik, weil wir dort an einem Diallelus genug hatten. Sie ist auch rein-transscendentalen Ursprunges und wird uns jetzt erst merkwürdig, nur zu merkwürdig für die Selbstständigkeit der speculativen Philosophie. Denn so gewiß Realität, als etwas unmittelbar Anerkanntes, durch absolute Ur-

theilskraft, wie wir nun sagen dürfen, anerkannt wird; so gewiß erkennen wir sie in unserm Bewußtseyn überhaupt nur reflectirend an, indem wir Uns als eine Realität von etwas außer uns, als einer zweyten Realität, unterscheiden. Nun setzt die Möglichkeit auch dieser Reflexion Determination voraus; denn damit wir auf zweyerley Realität reflectiren können, müssen beyde schon anerkannt seyn. Und doch erkennen wir sie nur dadurch an, das wir auf sie absolut reflectiren. Also haben wir hier einen zweyten, und zwar absolut scheinenden, Diallelus. Das ist der erste Theil des Räthsels.

Weiter. Die absolute Reflexion würde ohne Mehrheit der absoluten Realität sich selbst aufheben. Nun setzt aber die Mehrheit der absoluten Realität ein Princip der Unterscheidung oder ein Merkmahl voraus, auf das reflectirt werden muß. Ein solches Princip ist aber ein theoretisches Nichts; denn die absolute Realität hat durchaus kein Merkmahl. Also steht unser theoretisches Bewußtseyn mit sich selbst in Widerspruch, und wir stehen — vor dem Thore des Spinozismus.

Ehe wir uns entschließen, in dieses Thor zu treten, dürfen wir doch wohl auf die warnende Stimme merken, die sich in unserm Bewußtseyn als Freyheit regt. Mit dem Spinozismus geht unvermeidlich die Freyheit verloren. Aber wir dürfen nicht, um die Freiheit zu retten, einen Machtspruch wagen, mit dem alle Philosophie verloren geht.

Zuerst bedarf das absolute Urtheil überhaupt noch einer Erläuterung, um nicht mit irgend einem relativen oder bedingten Urtheile verwechselt zu werden.

Reflexion und Determination bilden zusammen ein Urtheil. Dies zu verstehen, muß man sich ja der verkehrten Vorstellungen entschlagen, die uns veranlassen, als Princip mögliche Urtheile entweder bloß den Verstand, oder gar die secundäre Reflexion anzusehen, die im Kantischen Systeme Urtheilskraft heißt. Allerdings ensteht durch die zweyte oder reine Synthesis d.i.: durch Synthesis von Begriffen nach Denkgesetzen, ein Urtheil. Allerdings zeigt sich die Reflexion auch bey dieser logischen Bildung der Urtheile, besonders der Schlüsse, wo sie denn, als Princip der Subsumtion, immerhin Urtheilskraft genannt werden mag;

Aber schon die logische Zweydeutigkeit, die diesen Bestimmungen anhängt, muß uns veranlassen, das Princip aller Urtheile höher zu suchen: denn suchen wir es im Verstande; wozu bedarf es einer besondern Urtheilskraft? Ist ein Urtheil ursprünglich eine Synthesis von Begriffen oder ein Satz; warum enthält denn jeder Begriff, als Begriff, schon ein Urtheil, nämlich das Urtheil der zweyten logischen Determination, bestimmt durch Merkmahle, nach denen wir urtheilen: „Ich denke Dieses oder Jenes"? — Ohne Voraussetzung dieses Urtheils hat die Synthesis der Begriffe keinen Grund; denn die Ueberzeugung durch Denken hängt von der voraus gesetzten Ueberzeugung ab, daß wir denken, also nicht etwa phantasiren oder blindlings fühlen Und so führt, wie schon die logische Apodictik gezeigt hat, das Urtheil der zweyten logischen Determination, durch das wir im Verstande die logische Realität der Begriffe anerkennen, zurück zu der ersten logischen Determination, durch die wir denkend das Denken selbst ergreifen. Nun ist aber selbst das reine Denken, — der Endpunct der Logik, — kein apodictischer Ueberzeugungsgrund. Wir fragen: „Woher

weiß ich denn, daß ich denke?" Und so lange wir das nicht wissen; brauchen wir keinen Satz, sofern er etwas bloß Gedachtes ist, für eine Basis der Wahrheit gelten zu lassen. Also bedürfen wir zur Begründung aller logischen Urtheile ein höheres Urtheils-Princip, das, vor allen Begriffen, Sätzen und Schlüssen, durch sich selbst überzeugt und die wahre oder absolute Urtheilskraft ist. Also ist das absolute Urtheil ganz etwas Anderes, als ein Satz, wie wir die Synthesis in Begriffen nennen. Die in Begriffen apodictischen Urtheile oder Sätze, auf denen die Wissenschaften logisch ruhen, sind nur dadurch apodictisch, daß ihnen ein transscendental-absolutes Urtheil zum Grunde liegt, dessen Untersuchung nur denen widersinnig scheinen kann, die ohne Beweis Vernunft und Sinnlichkeit einander apodictisch entgegen stellen, Realität in Sätzen suchen, und den Grund aller Sätze, dasjenige, was sinnliches und intellectuelles Wissen zu Einem Wissen macht, entweder aus Sätzen zu demonstriren vermeinen, oder sich gar nicht darum bekümmern.

Im absoluten Urtheile also, das weder aus Sätzen demonstrirt, noch überhaupt logisch mitgetheilt

werden kann, in diesem, zur Möglichkeit der Vernunft und aller Verständigung voraus gesetzten Urtheile, ohne welches alles Denken und Wissen Nichts ist, das also Jeder, wer nicht sein Wissen auf Nichts gründen will, unmittelbar in sich ergreifen muß, wie er Daseyn in sich ergreift, treffen Reflexion und Determination unzertrennlich, und zwar auf eine Art zusammen, die uns freylich auf den Grund und Boden des verrufenen Spinozismus führt.

Wir wollen die Verdeutlichung dessen, was hier gemeint ist, noch ein Mahl auf eine andere Art versuchen. Zur Möglichkeit des Wissens wie des Denkens gehört absolute Determination. Unser Wissen muß apodictisch anfangen mit einer absoluten Entscheidung, die wir in Begriffen ausdrücken: Ich weiß. Finge es damit nicht an, so finge es mit Nichts an; denn selbst der äußerste Zweifel gründet sich auf die Entscheidung, daß wir wissen, daß wir zweifeln. Indem wir nun wissen, daß wir zweifeln, wissen wir auch, daß wir sind, aber nur, sofern Wissen und Seyn theoretisch dasselbe sind. Das Princip aller theoretischen Determination oder Entscheidung ist nun subjectiv eben das, was wir als nothwendiges

Real-Princip durch indirecte Demonstration fanden. Wir wissen, daß wir sind, nicht kraft eines Beweisgrundes jenseits unsers Seyns, nicht kraft eines Gedankens, Begriffes oder Schlusses, nicht kraft eines Gefühls, sondern kraft des Wissens selbst. Die Sprache endigt hier, wie der Verstand endigt. Umsonst winden wir uns durch Syllogismen von Begriff zu Begriff. Die Synthesis giebt uns nie, was aller Synthesis zu Grunde liegt. Und doch verstehen wir uns selbst, so bald wir nur wollen, vortrefflich, wenn wir, zwar nur subjectiv, aber doch absolut entscheiden, daß wir sind; denn nur, indem wir so entscheiden, verstehen wir überall etwas.

Aber so gewiß zur Möglichkeit des Wissens wie des Denkens absolute Determination oder letzte Entscheidung gehört, die mit der Ueberzeugung von unserm Daseyn zusammen fällt, so gewiß ist das Wissen wie das Denken zweytens unmöglich ohne absolute Reflexion, d. i.: letzte Unterscheidung, durch die wir unvermeidlich das Seyn objectiv über uns selbst hinaus rücken. Schon die Formel: Ich weiß; zeigt dunkel mit ihren zwey Begriffen, was absolute Reflexion ist. Indem ich absolut urtheile:

Ich weiß; setze ich im Grunde immer absolut hinzu Etwas, und meine damit zuverlässig nicht Mich. Durch eben das Urtheil, durch das ich Mich finde, finde ich etwas, worauf ich reflectire, als außer mir, und habe durchaus keine Befugniß, den Grund dieser absoluten Reflexion in Mich zu setzen. Wenn gleich die subjective Begründung des Urtheils als apodictisch, d. i.: die theoretische Determination oder absolute Gültigkeit des Urtheils, sofern es mich überzeugt, auf Mir beruht, so beruht doch darum noch nicht der Inhalt des Urtheils auf mir. Alles Wissen, und diesem gemäß auch alles Denken, ist eben so apodictisch ein Unterscheiden, als es ein Entscheiden ist. Die Unterscheidung oder Reflexion aus der Entscheidung oder Determination abzuleiten, sind wir eben so wenig berechtigt, als, umgekehrt, den Grund der Determination aus der Reflexion zu deduciren. Beydes, Reflexion und Determination, verliert sich in Einem unbedingten Anerkennen der Realität überhaupt, so wohl in als außer uns. Deßwegen läßt sich denn auch das absolute Urtheil, durch das Realität, als allen relativen Urtheilen in Sätzen und Gefühlen zum Grunde liegend, unmittelbar und

apodictisch anerkannt wird, durchaus in keine Formel fassen. Sein reiner Inhalt ist der Anfang aller Formeln, die als relative Urtheile, durch die etwas Gegebenes beurtheilt wird, das absolute: „Es ist;“ auf Merkmahle beziehen, so daß es nun weiter heißt: Es ist A oder B; und so weiter nach den logischen Reflexions-Gesetzen. Was ist? Oder Wer ist? Davon sagt das absolute Urtheil, sofern es Reflexion und Determination vereinigt, nicht das Geringste aus. Nur tautologisch können wir, dem Verstande zu Gefallen, den Begriff des Seyns doppelt, Ein Mahl als Subject und dann als Prädicat, setzen, und sagen: Es ist etwas. *)

*) Wer der Wissenschaftslehre des Herrn Fichte anhängt, und über dem Studio der meisterhaften, aber nur relativen Consequenz dieser Lehre nicht die Freyheit des Geistes, d. h.: nicht die Fähigkeit eingebüßt hat, sich zur absoluten, d. i.: alle und jede willkührliche Voraussetzung verwerfenden Consequenz zu erheben, der hat hier Gelegenheit, das System der Wissenschaftslehre von dem Standpuncte der Apodictik zum zweyten Mahle zu übersehen. Die logische Apodictik bewies die Eitelkeit aller Versuche, Thätigkeit des Ich als ein Real-Princip aus Sätzen demonstriren und erschließen zu wollen. Die willkühr-

Nur sofern überall etwas ist, sind Wir. Dies meint das absolute Urtheil, wenn es das Seyn über uns selbst hinaus rückt, so daß wir selbst von Seyn umfangen sind. Wir sind in und mit dem, was überhaupt ist. Absolute Determination gibt als der fortwährende Beschluß der absoluten Reflexion nichts als Realität. Subject und Object werden als absolute Realität mit gleicher Bündigkeit auf Ein Mahl, — *uno mentis ictu*, wie Leibnitz sich bey einer ähnlichen Gelegenheit ausdrückt, — apodictisch anerkannt und als Ein Grund aller Gründe durch sich selbst behauptet. Woher nun die Verdoppelung der Realität? Wo-

lich angenommene Möglichkeit einer solchen Demonstration ist die erste leere Voraussetzung, auf der die Wissenschaftslehre in ihrer synthetischen Ausführung als System überhaupt beruht. Die transscendentale Apodictik zeigt nun die zweyte willkührliche Voraussetzung, auf der die Wissenschaftslehre als Real-System ruht. Nach der Wissenschaftslehre wird die Determination schlechthin vor der Reflexion gesetzt, indem das Wissen schlechthin als ein Thun behandelt wird; woraus denn freylich folgt, daß das Ich als einziges Princip des Wissens und als Fundament aller Realität gesetzt wird. Dann ist Reflexion nichts weiter als die von dem Setzen der Objecte, die das

her die absolute Reflexion, die das Subject von dem Objecte unterscheidet? Woher kommt es, daß uns unser Wissen als Thätigkeit oder als ein Bewegt seyn des Subjects erscheint, das wir in dieser Beziehung als Seele denken? Die Antwort ist: daß wir als speculirende Wesen nicht das Geringste davon wissen und auch nie erfahren, auch nicht erschließen werden. Was die practische Apodictik dazu sagen wird, gehört nicht hierher. Um der Möglichkeit einer practischen Auflösung willen müssen wir nicht auf gutes Glück den Begriff der Thätigkeit, aus dem durch Speculation das Seyn so wenig, als, umgekehrt, die

Ich als Nicht-Ich sich selbst entgegen setzt, in sich selbst wiederkehrende Thätigkeit des Ich. Aber daß dem also sey, ist eine willkührliche, durchaus unerwiesene und unerweisliche Behauptung. Die Protestation des Bewußtseyns dadurch abweisen, daß die Thätigkeit des Ich als einziges Real-Princip erschlossen werden soll, heißt: die geängstete Realität wieder zurück auf den dürren Sand der alten Logik jagen, der, ohne die ewige Voraussetzung der Realität, ein grundloser Flugsand ist. Von dem practischen Theile der Wissenschaftslehre ist hier übrigens immer noch nicht die Rede. Der Begriff der Thätigkeit geht die reine Transscendental-Philosophie nichts an.

Thätigkeit aus dem Seyn entwickelt werden kann, in die Transscendental-Philosophie berufen und so dem absoluten Subjecte oder Ich eine nothwendige Thätigkeit zuschreiben, diese aus Sätzen durch Schlüsse zu erhärten versuchen, und so, um der drohenden Scylla des Spinozismus zu entgehen, uns von der Charybdis des skeptischen Diallelus verschlingen lassen.

Das Ende der transscendentalen Forschung mag seyn, welches es will: die Zuflucht zur practischen Beendigung des Streits bleibt uns immer offen. Das Schreckbild des Spinozismus soll uns nicht abhalten, ihm herzhaft ins Gesicht zu sehen; und nicht eher, als bis wir den Horizont umher, so gut wir konnten, ausgemessen haben, wollen wir uns von der äußersten Höhe des Wissens nach dem Wollen umsehen, und forschen, ob wir da nicht unser Ich wiederfinden, das am Ziele der Speculation verloren geht.

Also müssen wir jetzt, da wir ein absolutes Real-Princip gefunden, d. h.: durch Selbstverständigung an der Form von Schlüssen uns zum absoluten Anerkennen eines solchen Princips erhoben und es nun durch Reflexion und Determination verstanden haben,

zuerst bey der Reflexion und Determination als einem Facto stehen bleiben, weil wir anders gar nicht urtheilen können. Wir müssen rein-theoretisch zeigen: wie Sinnlichkeit und Verstand in Einem Real-Princip zusammen treffen; wie Begriffe und Sätze Begriffen und Sätzen entgegen stehen; und wie am Ende alles sinnliche und demonstrative Beweisen und Begründen der Wahrheit rein-theoretisch in Ein Beweisen und Begründen zusammen fällt.

Sechstes Kapitel.

Analyse des Vorstellungsvermögens nach der Idee des absoluten Real-Princips.

Auf der untersten Stufe der Selbstverständigung, wo der Mensch, vom Zuge der Sinne überwältigt, mehr auf die Objecte als auf sich selbst reflectirt, bemerkt er kaum einmahl den Unterschied zwischen Empfinden und Denken. Die Geschichte der Sprachen beweiset es. Empfinden und Denken werden gewöhnlich mit Einem Worte bezeich-

net; und dieses Wort scheint älter zu seyn, als die Wörter, durch die der Unterschied gefunden wird, mit dem die Geschichte der Philosophie anfängt. *) Selbst der Deutsche, der unter dem Denken nie ein Empfinden, und unter dem Empfinden nie ein Denken verstanden zu haben scheint, faßt Sinn und Vernunft in Einen Begriff zusammen, und nennt, nicht ganz ohne Grund, dasjenige, was der Vernunft widerspricht, Unsinn.

Kaum gelingt es nun dem Verstande, sich zu isoliren, und seiner Regel mit Besonnenheit die Objecte zu unterwerfen, so fängt auch der Streit der Philosophen an, der noch bis diesen Tag nicht auf einen ewigen Frieden deutet. Man sucht nun denkend nach Regeln das Verhältniß des Verstandes zur Sinnlichkeit. Je kühner und selbstständiger der Verstand auf-

*) Aber auch Philosophen, — *si Diis placet!* — haben sich auf dieser untersten Stufe der Selbstverständigung noch vor nicht langer Zeit überaus wohl gefallen. — *Penser et sentir est la même chose*, sagte der geistreiche Helvetius, und suchte, zur allerliebsten Unterhaltung seines Zeitalters, das Princip der Vernunft, das den Menschen von dem Thiere unterscheidet, in — den Händen. Sic itur ad astra.

tritt, desto geringschätziger wird nun Alles von ihm behandelt, was nicht Begriff und Grundsatz, und überhaupt nicht demonstrativ ist. In dieser Periode der Vernunftentwickelung wird auch der Unterschied zwischen Verstand und Vernunft mehr geahndet, als gefunden und benutzt. Vernunft ist *Ratio*, d. i. Grund, Regel, Verhältniß; und dabey bleibt es. Diese Verwirrung der Begriffe endigt zunächst mit drey Systemen, die sich bekannt genug gemacht haben, dem Rationalismus, Empirismus und Skepticismus. Der Rationalist sucht das absolute Princip des Wissens in Begriffen; der Empirist sucht es in Empfindungen; und der Skeptiker widerspricht mit Grunde beyden, indem er das Widerspiel der Begriffe und Empfindungen als unendlich aufdeckt.

So weit ging die Philosophie der Alten: und auch die Neuern kamen nicht weiter, bis sie den Begriff der Vorstellung fanden, den, in seiner heutigen Bedeutung, die alte Philosophie nicht kennt. Der Begriff der Vorstellung ist die zweyte Stufe der Selbstverständigung. Durch ihn wird die Empfindung mit dem Gedanken vereinigt, sofern beyde objectiv sind. Wodurch aber sind beyde objectiv? Woher der

Begriff eines Objects als Grundes der Vorstellung? Davon erfahren wir durch den Begriff der Vorstellung nichts, wir mögen ihn in seinen Beziehungen analysiren, wie wir wollen: denn die Beziehung, durch die wir über die Vorstellung hinaus auf ein absolutes Object schließen möchten, ist mit der Vorstellung Eins und Dasselbe. Sich etwas vorstellen, oder ein absolutes Object auf das Subject beziehen, ist Eins. Also setzt der Begriff der Vorstellung das absolute Object, das wir durch ihn zu finden uns einbilden, immer als gegeben voraus. Also ist ein Vorstellungsvermögen allerdings kein eingebildetes Vermögen; aber es ist nur, wie alle übrige so genannte Seelenkräfte, ein relatives Vermögen, dem, wenn anders nicht absolute Realität etwas Eingebildetes ist, ein absolutes Reflexions- und Determinations-Vermögen als theoretisches Real-Princip zum Grunde liegen muß.

Diese historische Rücksicht auf die Entwickelung der Vernunft war nöthig zur Vermeidung mancher Mißverständnisse, die jedem Systeme drohen, das nicht selbst seine Beziehung auf frühere Systeme verdeutlicht.

Die philosophische Anerkennung einer absoluten Reflexion und Determination oder einer absoluten Urtheilskraft, durch welche Realität in uns und außer uns unmittelbar ergriffen oder, richtiger gesagt, als etwas, mit dem Wir Eins und Dasselbe sind, apodictisch zur Vorstellung gebracht wird, wäre also die dritte Stufe der Selbstverständigung. Steigen wir nun von dieser wieder zum Vorstellungsvermögen hinunter, so entdecken wir theoretisch die Objectivität, deren Erklärung bis dahin unmöglich war. Nämlich: Das absolute Urtheil entscheidet über Realität überhaupt. Diese erkennen wir an durch Reflexion von unserm eignen auf ein entgegen gesetztes Seyn, so daß wir in der Reflexion die absolute Realität verdöppeln. Von dieser Verdoppelung läßt sich durchaus kein theoretischer Grund angeben, weil es durchaus unmöglich ist, zur Determination theoretisch zu gelangen ohne Reflexion; und die Reflexion ist eben die Verdoppelung der Realität, wodurch wir Subject und Object unterscheiden. Nach der absoluten Reflexion ist nun Alles entweder Subject oder Object in der weitesten Bedeutung. Dieses Object hat kein Prädicat. Es kann von nichts unterschieden

werden, als von dem absoluten Subjecte, sofern die Reflexion, — wir sehen theoretisch nicht ein, warum, — auf die Verdoppelung der Realität apodictisch dringt. Sofern überhaupt mit dem Seyn das Wissen als unmittelbares Anerkennen des Seyns selbst in dem, was ist, anfängt, wird das Subject theoretisch dem Objecte weder vor- noch nachgesetzt. Das Subject setzt theoretisch nicht sich selbst; es entdeckt sich selbst, wie es ein Object findet. Es entdeckt sich mit dem Objecte als Realität, indem es durch absolute Reflexion die Realität verdoppelt. Es ist kein Product der entgegen gesetzten Realität, und diese ist nicht sein Product. Es findet sein Daseyn überhaupt, unabhängig von sich und unabhängig von jeder andern Realität, sofern von bloßem Daseyn, nicht von der Art des Daseyns, die Rede ist. Es muß sich so finden, ohne theoretisch ergründen zu können, warum. Eben so findet es Etwas, dem es sich entgegen setzt, und muß es finden, ohne theoretisch ergründen zu können, warum. Die absolute Realität überhaupt ist der theoretische Grund aller Gründe. Nur sofern wir nicht umhin können, diese Realität zu verdoppeln, verdoppeln wir auch den Grund des Wissens. Auf dieser Verdoppelung beruht die Vorstellung.

Am Begriffe der Vorstellung ist die Philosophie schon so oft gescheitert, daß wir ihn noch nicht, als für sich verständlich, verlassen dürfen. Wir wollen also, aber immer nur in Beziehung auf Wissenschaft, noch ein Mahl fragen: Was ist eine Vorstellung, und was ist der Grund der Vorstellungen, genau bestimmt nach dem Systeme der transscendentalen Apodictik?

Erstens. Zur transscendentalen Beantwortung der Frage: Was ist eine Vorstellung? wiederhohlen wir nicht die gemeine psychologische Antwort. Daß Vorstellungen der Classen-Begriff für Empfindungen und Gedanken sind, beydes in Beziehung auf Objecte, heißt in transscendentalem Sinne nichts gesagt. Wir suchen die Vorstellungen aus einem absoluten Princip zu begreifen, das weder Empfindung noch Gedanke ist. Kraft dieses Princips ist nun die Vorstellung das Product der absoluten Realität, aber nicht die Realität selbst. Was das heißt, wissen wir, sofern wir überhaupt etwas wissen. Nur dem absoluten Subjecte und Objecte kommt auf sich selbst beruhende Realität zu. Die Vorstellung ist die durch Subject und Object gegebene Beziehung beyder auf einander. Also entspringt sie unmittelbar aus der abso-

luten Reflexion, in der die Beziehung beyder Realitäten auf einander als relative Realität anerkannt wird. Die Reduction der relativen Realität auf die absolute ist das Wissen.

Vorstellungen haben und etwas wissen, ist Eins und Dasselbe. Die Vorstellung ist das relative Princip aller Wissenschaft; das heißt: dasjenige, wodurch, nach Anerkennung der absoluten Realität, das Wissen als auf sich selbst beruhend gedacht werden kann. Sofern es aber so gedacht wird, ist es bloß relativ, d. i.: überall nichts als unter Voraussetzung der absoluten Realität, die durch kein Vorstellungsvermögen, sondern durch das absolute Urtheil anerkannt wird, von dem alle Vorstellungen ausgehen.

Fragen wir nun zweytens: Was ist der Grund der Vorstellungen? so können wir theoretisch nichts weiter antworten, als: Dasjenige, was Grund überhaupt, d. i.: absolute Realität ist. Der Grund des Wissens und der Grund der Vorstellungen sind Eins und Dasselbe. Daß wir also überzeugt sind von der so genannten subjectiven Realität unsrer Vorstellungen, ist nichts weiter, als daß wir überhaupt überzeugt sind. Vorstellung als etwas

bloß Subjectives ist Nichts. Das Subject als selbstständige Realität setzen, und die Vorstellungen als Attribute oder auch als Producte des Subjects ansehen, heißt: einem eingebildeten Idealismus zu Gefallen, die einzige Bedingung aufgeben, unter der wir von der Realität unser selbst überzeugt sind: denn nur durch absolute Reflexion finden wir das Subject als ein Wesen; und indem wir es so finden, finden wir völlig auf gleiche Art das Object. Also ist Idealismus als eine Wissenslehre des absoluten Subjects, dem das Object entweder als Attribut oder als Product zugetheilt wird, ein Spiel der Einbildung, das sich selbst zerstört; denn durch dasselbe Princip, auf dem es zu ruhen scheint, wird es in ein Nichts aufgelöset. Das Subject ohne Object ist ein Unding, wie das Object ohne Subject ein Unding ist. Die Vorstellung, die nichts Anderes ist als die Beziehung beyder auf einander, ist also, als etwas bloß Subjectives gedacht, auch ein Unding.

Nur kraft des absoluten Urtheils, durch das wir Realität überhaupt und unmittelbar in und mit uns ergreifen, sind wir apodictisch auch davon überzeugt, daß wir Vorstellungen haben. Nur sofern das absolu-

te Urtheil Reflexion ist, ergreifen wir die Vorstellung als ein Band zwischen Subject und Object, und trennen dadurch das Wissen von dem Seyn. Nun ist der Grund dieser Trennung das Wechselspiel zwischen Subject und Object, kein letzter Grund. Letzter Grund ist absolute Realität überhaupt, in der Subject und Object verschwinden. Also verschwindet auch die Vorstellung, wenn wir sie theoretisch ergründen wollen, in das Unbegreifliche der verdoppelten Realität.

* * *

Mit der Anerkennung der Vorstellungen stehen wir da, wo der Skeptiker das Wissen ergreift, um es durch sich selbst zu zerstören. Diesen Standpunct müssen wir genau beobachten und von da aus noch ein Mahl die Wahrheit der absoluten Urtheilskraft erläutern.

1. Alle Vorstellungen sind Relation. — Dasjenige nur, was auf sich selbst beruht, über welches hinaus folglich auch nichts gedacht werden kann, weil es keinen Grund hat, sondern Grund ist, nennen wir das Absolute, oder, nach der hypothetischen Urtheilsform negativ und weni-

ger passend, das Unbedingte. Diesem entgegen steht, was an sich nicht Grund ist, sondern einen Grund hat, und nur sofern es diesen hat, selbst als Grund eines Andern gedacht werden kann. Es heißt im Kantischen Systeme das Bedingte. Wir wollen es lieber das Relative nennen, weil uns dieser Ausdruck die Vereinigung des sinnlichen und intellectuellen Wissens besser erläutern wird.

Woher der Begriff des Relativen oder Bedingten? Unmöglich unmittelbar durch sich selbst; denn seine ganze Bedeutung wird null, wenn nicht das Absolute als dasjenige voraus gesetzt wird, was ihm eine Bedeutung gibt. Das Relative als Fundament des Wissens zum Grunde legen, um daraus durch Negation das Absolute logisch abzuleiten, heißt: vom Dache des Hauses herab das Haus bauen wollen. Etwas Anderes würde es seyn, voraus gesetzt, daß das Haus schon steht, aus dem Fenster hinunter sehen, um zu forschen, von welcher Art die Schwelle seyn mag. Ohne Metapher: Wir können, oder vielmehr, wir müssen, weil anders kein Denken möglich ist, vom Relativen ausgehen, um das Absolute in Begriffen aufzufassen: was denn freylich im Grunde nur durch Negation möglich

ist; denn alles, was im Verstande ist, ist relativ, daher auch logisch der negative Begriff des Unbedingten. Sind wir aber dahin gekommen, das Unbedingte zu denken, so müssen wir uns nicht einbilden, es auch als das Absolute, das positiv allem Denken zum Grunde liegt, aus Begriffen und Sätzen darthun und demonstriren zu können. Wir müssen zugestehen, daß das Absolute als positive Idee in der Vernunft nichts als die Vereinigung der Vernunft mit der absoluten Urtheilskraft ist; woraus denn freylich folgt, daß der Begriff einer Ergründung dieser Idee sich selbst aufhebt. Daseyn überhaupt anerkennen und das Absolute anerkennen, ist Dasselbe; und weder Jenes noch Dieses ist Vorstellung. In uns und mit uns ist das Absolute, indem wir uns denkend seiner bemächtigen, wie wir unser Daseyn denken.

Kraft des Absoluten, das in uns und mit uns ist, sind wir, indem wir denken und fühlen, unwidersprechlich überzeugt, daß wir denken und fühlen. Das Denken und Fühlen selbst aber, sofern es Vorstellung ist, kann diese Ueberzeugung nicht geben.

2. Jede Vorstellung enthält ein relatives Urtheil. — Wir mußten den Begriff ei-

nes Urtheils über die Sphäre der Logik hinaus rücken, um ein absolutes Urtheil zu finden, ohne welches überhaupt kein Urtheilen möglich ist. Das absolute Urtheil ist, wie wir fanden, nichts weniger als ein Satz oder eine Synthesis von Begriffen. Es nimmt, wie wir fanden, nicht einmahl die Form eines Satzes an; denn es liefert, indem wir es zu denken versuchen, mit dem: Es ist; nur den Anfang aller Sätze. Auf das absolute Urtheil, als das Criterium aller Wahrheit, gründen sich nun erstens die intellectuellen Urtheile oder Grundsätze, sofern sie überzeugen und keinen Zweifel übrig lassen. Als intellectuelle Urtheile sind sie insgesammt bezweifelbar: denn auch die intellectuelle Vorstellung, die wir Begriff nennen, ist eine Vorstellung; der Satz, sofern er eine Synthesis von Begriffen ist, ist ein Vorstellungsurtheil, als solches bloß relativ, wie die Vorstellung, als Vorstellung, bloß Relation ist, also im Kreise der Vorstellungen bezweifelbar ins Unendliche. — Da haben wir den Schlüssel zu dem Diallelus, der das Resultat der logischen Apodictik war.

Vorstellungsurtheile sind aber auch als sinnliche Urtheile möglich, weil es sinnliche Vorstellungen

gibt. Das sinnliche Urtheil kann man auch ein thierisches nennen. Auch das Thier urtheilt, ob es gleich nicht denkt. Es ist der Synthesis unfähig, aber nicht der Wissenschaft; denn es kennt sein Futter, seine Wohnung u. s. w. Dieses Kennen ist nicht das Empfinden; es ist der Grund der Möglichkeit des Empfindens. Auch der Mensch urtheilt sinnlich, wenn er wahrnimmt. Daher die Ueberzeugung durch Gefühl, die man vergeblich aus dem Gefühle abzuleiten versucht: denn Gefühle als Gefühle sind Relationen, die auf keine Art überzeugen. Die weitere Ausführung dieser Wahrheit ist im folgenden Kapitel enthalten.

3. Alle Vorstellungen sind relative Beweisgründe. — Grund und Beweisgrund sind Eins und Dasselbe. Der Grund aller Gründe ist die absolute Realität. Dieselbe ist der höchste oder letzte Beweisgrund. Beweisen ist nichts Anderes, als, die Verknüpfung eines Vorstellungsurtheils mit dem absoluten Urtheile verdeutlichen. Wer das absolute Urtheil nicht als das höchste Princip des Wissens und als den Grund der Ueberzeugung von seinem eignen Daseyn unmittelbar mit seinem Daseyn durch sich selbst gelten läßt, dem kann man nichts bewei-

sen. Alle aus Empfindungen oder Begriffen geführte Begriffe sind relativ, d. i.: nur als Beziehungen auf das absolute Urtheil gültig. Also hat ein Grundsatz, als Grundsatz, nicht mehr Beweiskraft, als eine Empfindung. Beweise durch den Augenschein sind ursprünglich eben so bündig als Demonstrationen. Nur dadurch, daß, wie wir hier noch voraus setzen müssen, die sinnlichen Vorstellungen nach den Gesetzen des Verstandes sich reguliren und dadurch die Einheit des Wissens hervor bringen helfen, ohne welche das Wissen in vernünftigen Naturen sich selbst zerstören würde, entsteht zuweilen ein scheinbarer Widerspruch zwischen einzelnen Erfahrungen und den allgemeinen Erfahrungsgesetzen. So entscheidet der Astronom nach Grundsätzen, daß die Erde sich um die Sonne dreht, während der Augenschein die Sonne sich um die Erde drehen läßt. Der Philosoph tritt entschieden auf die Seite des Astronomen. Aber warum? Nicht, weil er den Augenschein überhaupt für Täuschung erklärt, sondern weil in dem gegebenen Falle der Beweis durch den Augenschein gar nicht geführt werden kann. Wäre von empfindbaren Verhältnissen der Sonne, etwa von der Wär-

me, die sie der Erde mittheilt, oder von der Erleuchtung der irdischen Körper durch das Sonnenlicht, die Rede; so wäre der Beweis durch Empfindung und Augenschein das Fundament selbst der astronomischen Urtheile über die Sonne als einen wärmenden und leuchtenden Körper. Aber die Verhältnisse der Bewegung sind keine Empfindungsverhältnisse. Sie treffen die Sinne nur indirect, sofern sie empfindbare Verhältnisse nach sich ziehen. Die Sinne können nicht unterscheiden, ob sich das Schiff den Fluß hinunter, oder ob sich die Gegenstände am Ufer den Fluß hinauf bewegen. Im Grunde bewegt sich Alles, was sinnlich vorhanden ist; von den Bewegungsgesetzen, nach denen entschieden werden muß, welche Art der Bewegung im gegebenen Falle Statt findet, wissen die Sinne gar nichts. Sofern nun nach diesen Gesetzen die ganze sinnliche Natur sich regulirt und sofern eine sich selbst widersprechende Natur gar nicht gedacht werden kann, beweiset der Astronom seine Sätze gegen den Augenschein. — Und so ist überhaupt im ganzen Gebiete der Speculation der Streit der Empfindungen mit den Grundsätzen ein eingebildeter Streit, wie die folgenden Kapitel noch deutlicher lehren werden.

Anders verhält es sich im Gebiete der verbotenen oder befohlnen Praxis.

4. Alle Vorstellungen sind Facta. — Man kann die Philosophie nicht schlimmer berathen, als wenn man sie auf ein Factum des Wissens zu gründen versucht. Schon der gemeine Verstand hält den durchgreifenden Unterschied zwischen Factum und Urtheil fest, und findet das Wesen des Willens darin, daß wir Facta dem Urtheile unterwerfen. Noch fester hält die Transscendental-Philosophie diesen Unterschied. Ihr ist nicht so wohl an einem Facto gelegen, als an den Gründen, nach denen alle Facta beurtheilt werden sollen. Erscheint nun das Urtheil selbst in letzter Instanz als ein Factum und der Urtheilsgrund als ein Factum, so ist der Skepticismus unwiderlegbar: denn es liegt kein Grund in irgend einem Facto, warum es auf der Wage der Wahrheit mehr wiegen sollte, als irgend ein anderes Factum; also kein Grund der Unterwerfung des sinnlichen Facti unter ein intellectuelles. Wollen wir also das Urtheil retten, oder, was hier eben das sagt, die Philosophie nicht in eine auf Glauben angenommene Naturgeschichte der Seele verwandeln: so müssen wir zeigen, daß er-

stens Urtheil und Factum apodictisch zweyerley sind und bleiben; daß zweytens das Factum auf einem Urtheile und nicht, umgekehrt, das Urtheil auf einem Facto beruht; und daß drittens die Verwechselung zwischen Urtheil und Factum nur daher entsteht, daß Facta kraft eines absoluten Urtheils als relative Urtheile die Mannigfaltigkeit des menschlichen Wissens begründen.

Diesen drey Forderungen thut unsre Apodictik Genüge. Wir fanden erstens ein absolutes Urtheil. Nicht durch Demonstrationen als Verkettungen von Grundsätzen fanden wir es. Wir gebrauchten die Demonstration nur als Unterlage, um das, woran Alles gelegen ist, durch sich selbst zu entdecken, und so den Punct zu finden, auf dem wir uns selbst verstehen lernen. Dieses Selbstverstehen ist aber nicht das absolute Anerkennen, an dem Alles gelegen ist. Es ist nur das intellectuelle Mittel, zum absoluten Anerkennen dessen, was in und mit uns ist, in Begriffen zu gelangen. Für den, der immer noch fragt: „Was verstehst du unter absoluter Urtheilskraft?" gibt es keine Antwort als: „Dasjenige, kraft dessen du überhaupt etwas verstehst." Absolutes Urtheil ist Anerkennung des Daseyns in uns und

mit uns. Wer dies noch weiter verdolmetscht haben will, steht schon wieder auf dem Puncte des ewigen Mißverstandes, wo der Witz auf Kosten der Vernunft ganz ernstlich den Philosophen das große Kunststück zumuthet, die Flinte aus der Kugel zu schießen.

Absolute Urtheilskraft und Ueberzeugung von absoluter Realität überhaupt voraus gesetzt, gewinnen wir den Begriff eines Facti. Factum ist relative Realität. Wir denken es gewöhnlich durch die Kategorie der Ursache und Wirkung als das durch Realität Bewirkte. Als solches kann es hier noch nicht erläutert werden. Aber es bedarf auch, um überhaupt verständlich zu werden, zum Anfange weiter keiner Erläuterung. Factum und Vorstellung sind im Grunde Eins und Dasselbe. Nur sofern die Vorstellung subjectiv gedacht wird, heißt sie gewöhnlicher: Vorstellung; und Factum, sofern sie objectiv gedacht wird. Setze ich zuerst Mich als urtheilendes Wesen und beziehe das Subject auf Objecte, so heißt es: Vorstellungen sind Facta. Setze ich, umgekehrt, zuerst ein Object und beziehe es auf Mich, so heißt es: Facta sind Vorstellungen. Nun sind aber beyde Beziehungen, die subjective und die objective, in der Vorstellung gleich

nothwendig und gegenseitig eine durch die andere gegeben. Also ist es am Ende ganz Dasselbe, ob man Facta Vorstellungen, oder ob man Vorstellungen Facta nennt. Nur die Verschiedenheit des logischen Gesichtspuncts macht hier einen Unterschied.

Facta als Facta zu bezweifeln, ist unmöglich, wie es unmöglich ist, Vorstellungen als Vorstellungen zu bezweifeln. Aber warum ist es unmöglich? Nicht kraft des Facti selbst. Das setzt, um anerkannt zu werden, eine Kraft der Anerkennung schon voraus. Das Factum als Factum kann so wenig wie die Vorstellung als Vorstellung überzeugen. Nur als relative Realitäten erkennen wir die Facta und Vorstellungen apodictisch an; das heißt: wir können ihren transscendentalen Zusammenhang mit dem absoluten Real-Princip nicht bezweifeln.

Unser gesammtes Wissen, als ein Vorstellungsganzes gedacht, ist also ein Factum. Sofern es so gedacht wird, muß es aber als schon begründet gedacht werden, oder der Begriff eines Facti verliert alle Bedeutung. Den Begriff des Grundes ergründen wollen, heißt: Nichts wollen. Was ist also unser Wissen als gründliches Wissen? Nichts an-

deres als Reduction der relativen Realität auf die absolute, oder, was eben das sagt, des relativen Urtheils, das kraft der absoluten in der Vorstellung liegt, auf das absolute oder Grundurtheil.

Auf dieser Reduction beruht nun auch alles Denken, sofern ein Gedanke eine Vorstellung ist. Begriffe sind so gut wie sinnliche Vorstellungen Facta in der transscendentalen, nicht bloß logischen Bedeutung des Worts. Daraus erklärt sich von selbst, was nach logischen Principien durchaus unbegreiflich blieb, wie das Urtheil der ersten logischen Determination willkührlich als Factum oder als Urtheil behandelt werden konnte. Das Geschäft der reinen Logik ist: den Verstand zu isoliren, d. i.: das Denken als bloßes Denken in eine Theorie zu bringen. Nach logischer Terminologie ist Factum, was kein Gedanke ist. Das Geschäft der Transscendental-Philosophie aber ist: den Unterschied zwischen Denken und Wissen aufzufinden und das richtige Denken als ein Wissen zu begründen. Für die Transscendental-Philosophie ist also der logische Unterschied zwischen Factum und Gedanke fürs erste nicht weiter brauchbar, als um das Bedürfniß einer Untersuchung sichtbar zu machen,

von deren Ausgange selbst die Wahrheit der Logik abhängt. Jetzt blicken wir von dem festen Boden des absoluten Real=Princips, mit dem wir durch transscendentale Skepsis vertraut geworden sind, nach den Resultaten der reinen Logik zurück; und die Logik ist als relative Wissenschaft, wie alle übrige Wissenschaften, begründet durch das absolute Urtheil, von dem das relative Factum oder Urtheil der ersten logischen Determination ausgeht. Wir werden nicht durch Denken überzeugt, daß wir etwas wissen; wir werden durch das Princip des Wissens überzeugt, daß wir denken; und erst nachdem unsre logische Ueberzeugung durch eine apodictische begründet ist, knüpfen wir die Urtheile in Verstandesvorstellungen als Sätze zusammen nach Grundregeln, die wieder nur dadurch überzeugen, daß ihr apodictisches Princip mehr als Vorstellung ist. Uebrigens soll der transscendentale Ursprung der Grundregeln des Denkens mit dieser allgemeinen Analyse des Vorstellungsvermögens noch durchaus nicht vollständig erläutert seyn. Er verdient ein besonderes Kapitel.

5. Alle Vorstellungen lassen sich auflösen in Stoff und Form. — Je näher die Philosophie ihrer Vollendung rückt, desto feiner wer-

ben die Unterscheidungen, von denen die Vorwelt nichts wußte und die auch wir der Nachwelt nur historisch vererben können. Das Princip aller Unterscheidung ist zuletzt die absolute Reflexion. Diese wird zum Verstehen jedes logischen Gegensatzes voraus gesetzt und läßt sich durch die logischen Gegensätze, in die wir unsre Theorien einkleiden müssen, nicht einflößen. Deßwegen finden sich bey jeder neuen Ansicht des Vorstellungsganzen Schwierigkeiten, die sich durch keinen Grundsatz heben lassen. Nur durch absolute Reflexion läßt sich denn auch die Verschiedenheit des Stoffes oder der Materie einer Vorstellung und der Form derselben Vorstellung verstehen. *) Wer diesen Unterschied aus der Vorstellung selbst entwickelt, verfährt ganz recht; aber das Princip der Entwicke-

*) Wem die Philosophie die neue Idee dieser Absonderung des Stoffes von der Form verdankt, ist bekannt. Man darf wohl behaupten, daß der entdeckte Begriff der transscendentalen Form der Grundbegriff des Kantischen Systems ist. Je nachdem man diesen Begriff versteht, versteht man so oder anders das ganze Kantische System. Nun lehrt die Kantische Vernunft-Kritik deutlich genug, wie dieser Begriff in Beziehung auf einen gegebenen

lung kann er dadurch nicht mit entwickeln, also auch das, was er von der Vorstellung behauptet, kraft der Vorstellung selbst nur als ein Factum, also nicht als absolute Wahrheit behaupten.

Wollen wir uns zur Probe ein Mahl ein Vorurtheil gefallen lassen, so können wir, wie einige Kantianer im ganzen Ernste damit zufrieden zu seyn scheinen, den Begriff der Form aus der Natur des erkennenden Subjects ableiten. Wir haben die Vorstellung kennen gelernt als Relation, das ist: als das Grundverhältniß zwischen Subject und Object. Wir haben gefunden, daß dieses Grundverhältniß auf der absoluten Reflexion beruht, und deßwegen theoretisch nicht begreiflicher ist, als die Trennung zwischen Subject und Object, die sich beyde in Einer

Stoff verstanden werden soll, wenn der Unterschied zwischen Subject und Object auch als gegeben voraus gesetzt wird. So bald aber die Skepsis gerade das angreift, was im Kantischen Systeme als gegeben voraus gesetzt wird, so wird der Begriff der Form problematisch; und ihn zu behaupten, sind so verschiedene Methoden möglich, als das Fundament des Wissens überhaupt verschieden verstanden wird.

absoluten Realität verlieren. Nur sofern wir die relative Realität der Vorstellungen überhaupt anerkennen, können wir sie durch Reflexion näher bestimmen. Versuchen wir nun auf diese Art die Vorstellungen zu analysiren, so zerfällt die Eine Beziehung zwischen Subject und Object in zwey Unterbeziehungen. Die Vorstellung, die im Grunde selbst nichts als Beziehung ist, erscheint in ihrer relativen Realität als Object, indem sie vom Subjecte unterschieden wird. Nun erscheint sie in ihrer relativen Objectivität anders in Beziehung auf das Subject und anders in Beziehung auf das apodictische oder Grund-Object. Indem sie das Band zwischen beyden ist, hat sie etwas von beyden. Daher nennen wir Alles, was vom absoluten Objecte, als zu diesem gehörig, in die Vorstellung gezogen wird, den Stoff, und was vom absoluten Subjecte, als zu diesem gehörig, in die Vorstellung gezogen wird, die Form der Vorstellung. Nun erscheint das Subject gleichsam vor dem Objecte. Wir denken uns eine eigenthümliche Natur des Subjects. Diese voraus gesetzt, und weiter voraus gesetzt, daß das Subject als selbstständiges Wesen die Vorstellungen hat, wie wir es nennen, müssen sich nun die Objecte, um erkennbar zu werden,

nach der erkennenden Natur des Subjects richten. So erscheint die Form, die aus der erkennenden Natur des Subiects entspringt, als die Bedingung der Objecte in der ganzen Sphäre unsrer Wissenschaft.

So kann man also den Begriff der Wissensform, an dem der Vernunft viel gelegen ist, fürs erste ein Mahl, wie hier geschehen ist, popularisiren, um sich mit ihm zu familiarisiren. Aber wie wäre es möglich, bey einer solchen Ansicht eines transscendentalen Begriffs auf die Dauer befriedigt zu bleiben? Das Subject als ein für sich bestehendes Ding; als solches ein Ding mit einer eigenthümlichen Natur; in dieser eigenthümlichen Natur die Dinge außer sich oder ihren Ausfluß gleichsam in sich aufnehmend; und nun zuletzt diese Natur des Subjects den Stoff des Wissens, Gott weiß, wie? formend, vermuthlich doch nicht so, wie ein Schwamm das eindringende Wasser durch seine Poren formt: das sind wundersame Dinge. Und doch ist diese Vorstellungsart unvermeidlich, und kann höchstens versteckt, aber nie weggeräumt werden, so bald man Subject und Object als selbstständige Realitäten oder Dinge an sich voraus setzt, und damit ein System anfängt. Denn was etwas für sich Bestehendes ist, muß doch sei-

ne eigenthümliche Natur haben, durch die es ist, was es ist; und so müssen sich die verschiedenen Naturen des Subjects und Objects amalgamiren, damit ein Wissen heraus komme. Die Vorstellung wäre dann das Amalgama. *)

Was bleibt uns denn aber in unsrer rein-theoretischen Philosophie für ein Mittel übrig, den Unterschied zwischen Stoff und Form der Vorstellungen zu verstehen, wenn wir nicht den Stoff aus der Natur des Objects, und die Form aus der Natur des Subjects ableiten wollen? Nichts als das Factum bleibt uns, so wie es uns als identisch mit der Vorstellung gegeben ist. In

*) Wie natürlich diese Vorstellungsart auch einem wirklich philosophischen Kopfe werden kann, beweisen die Beyspiele des Aristoteles und des Herrn Reinhold. Das Aristotelische System des physischen Einflusses der Seele auf die Welt und der Welt auf die Seele ist fast einerley mit dem Systeme der Afficirungen, die sich, nach der ältern Vorstellungs-Theorie des Herrn Reinhold das Subject von den Dingen an sich gefallen lassen muß. Daß man aber auf ein solches System zurück kommen konnte, wenn man die Mühe kennt, die sich Cartesius und Leibnitz gaben, ihm zu entgehen, könnte eher befremden, wenn nicht so oft das Alte über dem Neuen vergessen würde.

der Vorstellung liegt nun einmahl eine doppelte Beziehung. Wir entdecken im Vorstellungsvermögen etwas Veränderliches und etwas Bleibendes, etwas Zufälliges und etwas Nothwendiges. Dieses Nothwendige ist der transscendentale Standpunct der Vorstellung. Ohne einen Wechsel von Vorstellungen, der mit einer unendlichen Mannigfaltigkeit verbunden ist, könnten wir, nach unserm Standpuncte, nichts erkennen. Aber durch eben diese wechselnde Mannigfaltigkeit könnten wir nichts erkennen, wenn nicht allen Vorstellungen ein bleibendes und nothwendiges Verhältniß zum Grunde läge, als ein unveränderlicher Maaßstab zur Vergleichung der Vorstellungen unter einander. Und dieser Maaßstab, dieses unveränderliche Verhältniß, ist die Form, oder, was eben das sagt, das Gesetz, oder der transscendentale Standpunct der Vorstellung. Das Bleibende und Nothwendige zeigt sich bey allen Vorstellungen, wenigstens bey allen von gewisser Art. Das Zufällige und Veränderliche kommt, schwindet und wechselt; aber in dieser Unstetigkeit erscheint es als der wahre Gehalt der Vorstellung, das ist: als dasjenige, was sie zum Ob-

jecte macht und von dem Subjecte in jeder Rücksicht unterscheidet. Nun erscheint uns weiter nach bekannten Verstandesgesetzen das Bleibende und Nothwendige als die Bedingung des Veränderlichen und Zufälligen, sofern dieses ein Object unsrer Erkenntniß ist. So sehen wir denn zuletzt die Form der Objecte subjectiv als dasjenige an, was die Objecte für uns erkennbar macht, also als das subjectiv-nothwendige Vorstellungs-Element, das in jeder Vorstellung so nothwendig ist, wie wir Selbst. *)

Die genauere Prüfung der Form des Wissens nach der Idee des absoluten Real-Princips wollen wir bis zu den beyden folgenden Kapiteln aussetzen. Ob-

*) Muster eines Versuchs, das Princip des Wissens überhaupt als den transscendentalen Standpunct der Vorstellung darzustellen, ist das System des Herrn Beck, des scharfsinnigen Commentators der Kantischen Schriften. Schade nur, daß das ursprüngliche Vorstellen, wie es in diesem Systeme heißt, dasjenige nicht seyn kann, was wir als den Grund der Vorstellungen oder als absolutes Real-Princip eigentlich suchen. Setzen wir als diesen Grund das vorstellungsfähige Subject oder Ich, und nur dieses, voraus, so ist das System des Herrn Beck offenbar nichts anderes als eine Vorrede zu der Wis-

ne Beyspiele ist sie fast unverständlich; und der Begriff der Vorstellung überhaupt liefert uns noch kein Beyspiel. Vorläufig dringen sich uns indessen einige Bemerkungen auf, die schon hier verständlich sind.

Wenn Subject und Object im Urgrunde Einer absoluten Realität zusammen fallen; was kann aus den Verschiedenheiten werden, die nur dadurch möglich sind, daß Subject und Object als absolut verschiedene Realitäten sich auf einander beziehen? So wenig ein theoretischer Grund der Unterscheidung zwischen Uns und den Objecten gefunden werden kann, weil wir uns nicht über die absolute Reflexion erheben können, die jenen Unterschied theoretisch durch

senschaftslehre des Herrn Fichte. Setzen wir aber dieses nicht voraus, so schwebt das ganze System in der Luft als ein fein gesponnenes, aber auf nichts gegründetes Ganzes, aus dem der Skeptiker, so bald er das ursprüngliche Vorstellen als eine consequente Selbsttäuschung problematisch macht, nach Belieben weiter machen kann, was er will. Eben deßwegen aber ist es, wenn ich nicht irre, der reine Formalismus der Kantischen Vernunft-Kritik, und ein neuer Beweis, wie wenig aller Formalismus vor der reinen Skepsis die Probe hält.

sich selbst begründet, so wenig kommen wir mit allen übrigen Unterscheidungen in uns oder außer uns theoretisch zu Ende. Unser ganzes Wissen, das absolute Real-Urtheil allein abgerechnet, ist relativ. So lange wir bloß fragen: „Ist etwas?" muß die absolute Urtheilskraft unmittelbar als Determination die Antwort geben. Diese Antwort aber ist kurz und gut Ja oder Nein; und damit hat das absolute Wissen sein Ziel. Fragen wir nun weiter: „Was ist, und zwar Dieses oder Jenes?" so befinden wir uns schon in der Sphäre der Relationen, d. i.: der Vorstellungen. Wir wollen A durch B bestimmen, B durch C, und so weiter. Die Möglichkeit dieser Bestimmungen setzt auf der einen Seite Mannigfaltigkeit, auf der andern ein Princip der Einheit voraus, auf das die Mannigfaltigkeit reducirt werden soll. Das Princip der theoretischen Einheit ist die absolute Realität. Aber woher die Mannigfaltigkeit? Das ist absolut unbegreiflich. So gewiß wir durch absolute Reflexion uns von Objecten überhaupt unterscheiden, so gewiß unterscheiden wir die Objecte unter einander durch relative Reflexion. Alle sind; aber es sind ihrer als Vorstellungen mehrere; das

eine ist dieses, das andere jenes; und jedes ist, was es ist, durch dasjenige, wodurch es sich von andern unterscheidet. Da wir nun das Princip aller und jeder Unterscheidung, die Reflexion, als absolute Reflexion, nicht weiter als durch sich selbst verstehen und durch kein höheres Princip theoretisch zu erklären im Stande sind, so können wir sie auch als relative Reflexion oder als Princip der Unterscheidung des Mannigfaltigen in unsrer Vorstellung nicht weiter verstehen. Warum ist die Welt, so wie sie in der Vorstellung körperlich vor mir liegt, ein System von Planeten und Sonnen? Warum ist unter den Planeten einer eine Erde, die, durch das Licht einer Sonne erwärmt, mich, der ich frage, trägt und nährt und mich mit allen meinen Gefühlen, Gedanken, Kenntnissen und Kräften körperlich an das Weltall bindet? Fragen eines Kindes, das von seiner Mutter wissen will, warum es ein Kind ist.

Unbegreiflich, wie der Grund aller Verschiedenheit, auf der unsre Wissenschaft ruht, ist denn nach rein-theoretischen Principien auch der absolute Grund der Verschiedenheit des Nothwendigen und Zufälligen in jeder Vorstellung. Wir können

beydes unterscheiden durch eben die Kraft, durch die wir Uns für kein Object und kein Object für Uns halten; und das ist Grund genug für uns, es bey diesen Unterscheidungen wie bey unserm selbstständigen Daseyn bewenden zu lassen.

Wenn übrigens die Nothwendigkeit des Formalen in unsrer Wissenschaft mehr als relative Nothwendigkeit wäre, so würden wir nicht im Stande seyn, statt unsrer Erkenntnißform irgend eine andere = x zu denken. Das können wir aber ohne allen Anstoß, wie wir statt dieser Welt eine andere denken können.

Siebentes Kapitel.

Analyse der Sinnlichkeit nach der Idee des absoluten Real-Princips.

Die transscendentale Analyse des Vorstellungsvermögens überhaupt hat gezeigt, daß unsre ganze Wissenschaft sich auf Facta einschränkt. Die absolute Realität, die wir als Grund jedes Facti durch sich selbst anerkennen, macht alle Wissenschaft möglich, ist aber selbst nicht Inhalt oder Stoff einer Wissen-

schaft: denn sie paßt in keine Form; sie läßt sich durch nichts bedingen und bestimmen; also überhaupt nur indirect beurtheilen in der Beziehung jedes Objects auf diese Realität, d. i.: in der Vorstellung.

Die Facta, auf die unsre Wissenschaft sich einschränkt, können wir in ihren Verschiedenheiten wieder nicht anders beurtheilen, als durch ihr Verhältniß zu einander als Facta. Als solche sind sie uns gegeben, — wir wissen nicht, woher, oder wodurch, — wie wir uns selbst gegeben sind. Denn ob sie gleich im Gegensatze mit Uns bloße Relationen sind, so sind sie doch nur dadurch Relationen, daß sie das Absolute in uns, wie es uns vorkommt, mit dem Absoluten außer uns, wie es uns vorkommt, in ein Ganzes zusammen knüpfen. Dies ist der Grund, wie wir gefunden haben, warum wir Facta so wenig wie Daseyn bezweifeln können. Daraus erklärt sich nun auch weiter, warum wir, wenn wir anders nicht unserm Princip ungetreu werden und uns widersprechen wollen, die Verhältnisse der Facta zu einander, so wie sie uns als Vorstellungen gegeben sind, eben so wenig bezweifeln können. So sind wir, wenn wir uns selbst verstehen, unwidersprechlich überzeugt, daß

Empfinden und Denken zweyerley sind; denn Empfindungen und Gedanken stehen als Facta, in der transscendentalen Bedeutung des Worts, in einem Verhältnisse zu einander, in dem die Empfindung zur Empfindung, der Gedanke zu dem Gedanken nicht steht. Psychologisch theilen wir, um diesem Verhältnisse einen subjectiven Grund zu geben, der so genannten Seele zweyerley dahin gehörige Vermögen zu, ein Empfindungsvermögen und ein Denkvermögen. Diese psychologische Sprache können wir in der Transscendental-Philosophie füglich mitreden, voraus gesetzt, daß wir den transscendentalen Gesichtspunct nicht darüber verlieren.

Das Empfindungsvermögen nennen wir mit dem gewöhnlichen Nahmen: Sinn. Der Inbegriff unserer theoretischen und practischen Bestimmungen durch den Sinn heißt Sinnlichkeit in der weitesten Bedeutung.

Fragen wir nun zuerst nach dem Grunde der Sinnlichkeit, so führt uns die Transscendental-Philosophie zu dem Puncte zurück, von dem wir ausgingen, um den Begriff des Sinnes zu finden. Empfindungen, von der transscendentalen Seite angesehen, sind Vor-

stellungen. Was uns in der Empfindung bewegt und erschüttert, was unser sinnliches Wissen zu einem Leiden macht, was uns als fühlenden Wesen gefällt oder mißfällt, die unerschöpfliche Quelle aller Freuden und alles Schmerzes: — alles Dieses gehört nicht für die rein-transscendentale Speculation. Nur den Begriff des Wissens verfolgend, entdecken wir, wie Vorstellungen überhaupt, so auch die sinnlichen Vorstellungen, als relative Wissensgründe. Die Empfindung ist eine transscendentale Beziehung des voraus gesetzten Subjects auf ein voraus gesetztes Object. Und wodurch unterscheidet sich diese Beziehung von der intellectuellen, die den zweyten Theil der menschlichen Wissenschaft ausmacht? Zuerst dadurch, daß jene unmittelbar, diese nur mittelbar ist; zweytens dadurch, daß der Sinn, als subjectives Vermögen angesehen, anschauliche Objecte, der Verstand, als subjectives Vermögen angesehen, einfache Objecte hat.

Die Empfindung ist unmittelbare Beziehung des Subjects auf ein Object. Was heißt das? Sie ist das eigentliche und wahre Band zwischen der doppelten Realität, die theoretisch unbegreiflich ist. Alle

Empfindungsurtheile sind direct. Ich sehe; und unwidersprechlich bin ich überzeugt, daß ich etwas sehe, wär' es auch nicht gerade das, was ich in der Erinnerung zu sehen vermeine. So bald die Empfindung klar ist, verbürgt sie auch ihr Object unwidersprechlich. Was zuweilen Widerspruch der Empfindungen unter einander heißt, sollte eigentlich Widerspruch einer Empfindung mit einem logisch-entdeckten Empfindungsgesetze heißen; denn der Sinn als Sinn weiß so wenig von Widerspruch als von Einheit. Der Sinn als Sinn bezieht sich auf nichts Drittes, das heißt: auf nichts außer dem Absoluten, das ihm, kraft der absoluten Reflexion, verdoppelt zum Grunde liegt. Nun ist aber, — wir wissen weder, wodurch, noch warum, — das Vorstellungsganze mannigfaltig; und nur durch die Combination des Mannigfaltigen entsteht unser Wissen. Die Vorstellung ist ferner relatives Object in Beziehung auf das Subject. So entspringt mit der sinnlichen Vorstellung, die unmittelbar ist, eine sinnliche Pluralität der Objecte, die ins Unendliche geht. Diese sinnliche Pluralität übertragen wir in die absolute Realität, sofern das relative Object mit dem absoluten in der Vorstellung

zusammen trifft. So entsteht in uns eine Sinnenwelt als Aggregat einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Vorstellungen, und zugleich als wirkliche Welt, weil die sinnliche Vorstellung das wahre Band des Subjects und Objects, oder, was dasselbe sagt, unmittelbare Erkenntniß ist.

Die Unmittelbarkeit der sinnlichen Erkenntniß ist auch der Grund, warum die Elemente der Empfindungen sich durchaus nicht definiren lassen. Wer sie zu definiren sucht, widerspricht sich; denn er will dasjenige auf Begriffe stellen, was unmittelbar ist und zur Möglichkeit der Definition voraus gesetzt wird.*)

*) Die Intellectualisten, deren Philosophie auf Begriffen ruht, wollen den Empfindungen in keiner Rücksicht das letzte Wort gönnen, das sie am Ende doch behalten. Da kommen denn solche erbauliche Definitionen zum Vorscheine, wie in Wolfs empirischer Psychologie zu lesen sind, z. B.: *Sensus* est facultas, percipiendi obiecta externa mutationem organis *sensoriis* qua talibus inducentia, *Psychol. emp.*, §. 67. — *Auditus* est facultas, percipiendi *sonum*. Ibid., §. 70. — *Olfactus* est facultas, percipiendi *odores* rerum, Ibid., §. 71. etc. etc. — So spricht der verständige Mann, der uns in seiner Logik die große Lehre einschärft, daß eine Definition keinen Zirkel enthalten darf!

Die Anschaulichkeit der sinnlichen Objecte, als das zweyte Merkmahl, durch das sich sinnliche Vorstellungen von intellectuellen unterscheiden, wird im folgenden Kapitel untersucht werden. Jetzt müssen wir erst die transscendentale Reduction der Sinnlichkeit auf das absolute Real-Princip überhaupt ins Klare bringen.

Die absolute Urtheilskraft, oder das apodictische Ergreifen der Realität in uns und mit uns, ist das Fundament aller Vorstellungen, sofern diese ein Urtheil enthalten. So wie nun die absolute Urtheilskraft sich selbst in jeder Beziehung zugleich als Reflexion und Determination entdeckt und dadurch sich selbst zum Räthsel wird; so theilt sie diesen doppelten Character unvermeidlich allen Vorstellungen mit, sofern diese ein Urtheil enthalten. Es muß also auch eine sinnliche Reflexion und eine sinnliche Determination geben, durch deren Vereinigung sinnliche Wissenschaft entsteht.

Sinnliche Determination, — denn mit dieser müssen wir anfangen, — ist Perception. Perceptionen sind die Elemente aller Erfahrung. Wie viel zu diesen Elementen das Subject hergibt, und wie viel

es dabey von dem Objecte annimmt, sind in der theoretischen Philosophie eitle Fragen. Perception ist der Anfang unsrer gesammten Wissenschaft, das ist: genau diejenige Art der Vorstellungen, die Subject und Object unmittelbar verbindet. Die Vorstellung dieser Unmittelbarkeit ist das erste transscendentale Factum; und dieses Factum entspringt unmittelbar aus der absoluten Reflexion, über die wir uns theoretisch nicht zu erheben vermögen. Wir können also die Perception, wenn wir sie selbst beurtheilen wollen, nicht anders beurtheilen als wie ein Factum. Sie jemahls zu ergründen, das heißt: durch theoretische Unterscheidung des Subjects und Objects mittelbar auf absolute Realität zurück zu führen, ist unmöglich.

Aber möglich ist es, das Perceptions-Factum in seinem ganzen Umfange zu übersehen und, wenn es noch nöthig seyn sollte, ein Vorurtheil abzulegen, das der Philosophie lange genug geschadet hat. Der rohe Begriff, den die gemeine Vernunft sich von der Sinnlichkeit entwarf, als sie sich zuerst in ihrer Würde entdeckte, wurde von den Philosophen roh, wie er war, in die transscendentale Speculation gezogen. Man halbirte das Subject. Der thierischen Hälfte, die man den

menschlichen Leib nannte und der geistigen Hälfte oder Seele entgegen stellte, theilte man das Empfindungsvermögen unter dem Nahmen: Sinnlichkeit, zu; und weil man äußere Sinnen-Organe sah, gewöhnte man sich, die Sinnlichkeit selbst als etwas Aeußeres zu denken. Sinnlichkeit erschien nun als der Schlamm, aus dem sich die leidende Psyche losarbeiten sollte, um sich auf den Flügeln der Ideen ins Reich der Wahrheit zu schwingen. Der Empirismus, der in der Folge den Platonismus meist verdrängte, zog das Band, das Leib und Seele verbinden soll, um ein Merkliches fester, und that dadurch der Philosophie einen großen Dienst. Freylich ließ er der alten Antithese von Leib und Seele ihren Lauf: aber er erkannte doch zugleich der Seele Kräfte zu, die in ihr selbst liegen mußten, wenn sie Eindrücke von dem Körper annehmen und daraus Begriffe entwickeln sollte; und indem er alle Begriffe von sinnlicher Wahrnehmung ableitete, nahm er eine innere Wahrnehmung an, durch welche die Seele die Vorstellungen von ihren eignen Kräften gewinnt. Diesen Begriff der innern Wahrnehmung, auf dem unsre ganze Selbstkenntniß beruht, müssen wir sorgfältig fest halten: denn so

lange wir ihn nicht an einen transscendentalen Endpunct geknüpft haben, ist an keine systematische Wissenslehre zu denken. Es fragt sich also: Ist denn auch die innere Wahrnehmung sinnlich? Oder was ist sie denn? Gibt es zweyerley heterogene Wahrnehmungen? Ist nicht Wahrnehmung überhaupt Perception oder unmittelbare Erkenntniß? Ist unmittelbare Erkenntniß so viel als sinnliche, und gehört die Sinnlichkeit dem Körper zu; wie kann denn die Seele als ein vom Körper verschiedenes Ding sich selbst wahrnehmen durch den Körper? *)

*) Hätten Leibnitz und Locke, ehe sie über den Ursprung der Vorstellungen zu disputiren anfingen, sich vorher über den Begriff der Perception verständigt, vielleicht hätten sie dann nie disputirt. Aber ihre Philosophien waren von zu heterogener Art, als daß sie sich einander so leicht von dieser Seite hätten begegnen können. Locke räsonnirt immer als Psycholog; Leibnitz immer als Metaphysiker, und dabey freylich auch als ein Mann, der seinen Gegner weit übersieht. Locke treibt sich in dem Kreise der empirischen Selbstbeschauung herum, behandelt das ganze Wissen als ein Factum, sieht die Materie für ein wirkliches Ding an, Materie und Geist für heterogene Dinge, deren jedes auf seine eigne Art wirklich ist, und will zum Beschlusse durch diese psychologische

Hier ist des Mißverstandes kein Ende, wenn wir nicht, fürs erste wenigstens, die Sinnlichkeit zu Ehren bringen. Es ist ein sittsames Vorurtheil, die Sinnlichkeit so anzusehen, als ob der Sinn oder das Empfindungsvermögen dem **Körper** zukäme. Bekanntlich sieht doch das Auge nicht und das Ohr hört nicht. **Wir**, die wir uns **Seelen** nennen, sehen und hören **durch** Auge und Ohr, ohne von dem Wie das geringste zu begreifen. Wir empfinden aber nicht bloß durch die bekannten Organe der bekannten fünf Sinne. Der Sitz der Empfindung ist überall, wo wir **uns selbst**

Procedur demonstrative Beweise für das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele erkünsteln. So etwas konnte unmöglich dem Denker von höherm Genie einleuchten, der den **Grund** dessen suchte, was Locke zergliedert. Den psychologischen Unterschied zwischen Leib und Seele hatte **Leibnitz** durch sein erhabenes System der prästabilirten Harmonie längst in ein transscendentales Nichts aufgelöset. Nach diesem Systeme gewann der Begriff der Perception einen Sinn, der in der Lockischen Philosophie gar nicht vorkommt. Aber gerade dieses System der prästabilirten Harmonie, in dessen Wiederscheine Leibnitz alle Wahrheit sah, ist auf dem Wege der empirischen Psychologie, den Locke nicht verläßt, nie zu erreichen. So stritten zwey der hellesten Köpfe, ohne einander zu verste-

finden. Wir empfinden die Spiele unsrer Phantasie; wir empfinden sogar, daß wir denken, wenn wir gleich nicht den Gedanken empfinden. Wir empfinden zuletzt auch practisch unser Wollen und Wirken und unsern ganzen Werth oder Unwerth. Heißt nun der Inbe-

ben. Uns, die wir kein System der prästabilirten Harmonie voraus setzen, darf man deßwegen noch nicht das Lockische ὕστερον πρώτερον zumuthen, das Nothwendige aus dem Zufälligen und das Absolute aus dem Relativen zu erklären. Aber wir müssen dem scharfsinnigen Locke auch nicht die Ungereimtheit aufbürden, deren er sich nie schuldig gemacht hat, alle Vorstellungen aus äußerer Erfahrung zu entwickeln. „Die zweyte Quelle der Erfahrung", sagt er selbst, „ist die Perception der Operationen unsrer Seele in uns, wie sie auf die erworbenen Vorstellungen angewandt wird. Diese Operationen verschaffen dem Verstande eine andere Gattung von Ideen, die von äußern Dingen nicht herkommen können, z. B. Perception selbst, Denken, Zweifeln, Glauben u. s. w. Diese Quelle der Ideen hat jeder Mensch ganz in sich selbst; und ob sie gleich kein Sinn ist, indem sie nichts mit äußern Dingen zu thun hat, kommt sie doch dem Sinne nahe, und kann wohl innerer Sinn heißen." *Essay concern. human underst.*, Book II. Chap. 1. — Schade nur, daß alle diese psychologischen Unterscheidungen einer ganz andern Bestimmung bedürfen, um transscendental nur erst verstanden zu werden.

griff aller Empfindungen Sinnlichkeit, so ist Sinnlichkeit nicht eine entbehrliche oder gar lästige Zugabe, sondern etwas, das zu unserm Wesen gehört. Selbst die Vernunft findet sich ja nur dadurch, daß sie sich der Sinnlichkeit entgegen setzt und sich auf sie bezieht. Die weitere Ausführung dieses Thema gehört in die practische Apodictik. Hier thut es nur Noth, durch eine vorläufige Ehrenrettung des Sinnes Mißverständnissen entgegen zu treten, die der theoretischen Analyse der Perception ungebeten in den Weg treten möchten.



Unsre menschliche Perception, — denn von dieser allein haben wir, und nur durch sie selbst, hinreichende Kenntniß, — hat drey concentrische Sphären. Der Ausdruck ist bildlich; aber die Sprache gibt uns bis jetzt keinen eigentlichen. Zwey dieser Sphären bezeichnet man gewöhnlich mit den Wörtern: Aeußerer Sinn, und: Innerer Sinn. Aber es kommt noch eine dritte hinzu, die man nicht mit dem innern Sinne verwechseln sollte; denn in ihr trifft eigentlich die Sinnlichkeit mit der

Vernunft zusammen. Wir wollen sie vorläufig den innersten Sinn, (Sensus intimus,) oder das Gemüth nennen.

Die erste Sphäre der menschlichen Perception, oder der äußere Sinn, ist psychologisch bekannt genug. In dieser Sphäre ergreifen wir die Vorstellungen als Dinge. Wir fühlen, wie wir uns auszudrücken pflegen, daß da, wo wir etwas sehen, hören, schmecken, riechen und greifen, auch etwas ist. In diesem Gefühle liegt für den Naturmenschen die bündigste Ueberzeugung.

Die zweyte Sphäre der menschlichen Perception ist der innere Sinn. Unter diesem verstehe ich hier das sinnliche Anerkennen unsrer Vorstellungen als solcher. Nach der allgemeinen Analyse des Vorstellungsvermögens waren die Vorstellung und das relative Object Eins und Dasselbe. Es kam nur darauf an, welchen Gesichtspunct wir wählten, um nach Gefallen entweder die Vorstellung als ein relatives Object, oder das relative Object als eine Vorstellung zu denken. Mit diesem Zusammenfallen des Objects und der Vorstellung ist aber der Naturmensch, wenn er zuerst den Begriff der Vorstellung faßt, gar nicht zufrieden. „Die Vor-

stellung", sagt er, „ist kein Ding. Die Vorstellung ist bloß in mir; die Dinge sind außer mir." Der Naturmensch, der zu denken anfängt, fühlt, daß er Vorstellungen hat, und gründet auf dieses Gefühl einen wesentlichen Unterschied zwischen Ding und Vorstellung.

Fährt nun der Mensch fort, zu denken und zu zweifeln, so tritt er unwillkührlich in die dritte Sphäre der Perception, die wir den innersten Sinn oder das Gemüth nennen wollen. Er denkt. Sein Denken ist kein Fühlen oder Empfinden; aber er fühlt, daß er denkt. Seine Seele ist in Unruhe, während die äußere Welt vor ihm verschwindet. Er zweifelt. Das Gefühl des Zweifelns ist ihm lästig. Er denkt weiter, immer fühlend, daß er weiter denkt; denn er fühlt die Tendenz nach Einheit, auf die sich alle seine Gedanken beziehen. Endlich, wenn er glücklich ist, erreicht er die sehnlich gesuchte Einheit, oder er glaubt, sie zu erreichen. Ein freudiges Gefühl schlägt, oft wie ein Blitzstrahl, aus seinem Innersten hervor. Er hat, wenigstens für den Augenblick, gefunden, was er suchte. Er ist überzeugt. Und dieses innige Gefühl, das wir Ueberzeugung nennen, ist das letzte Glied in der Kette der Gedanken.

Wer noch immer Lust hat, die Wahrheit durch den alten Gegensatz von Sinnlichkeit und Vernunft ans Licht zu locken, der lehre uns doch, warum alle Demonstration und überhaupt alle Forschung mit einem Gefühle schließen, das eigentlich die Nöthigung oder das unwidersprechliche Muß enthält, das alle Zweifel endigt!

Es war uns übrigens hier nicht darum zu thun, ein psychologisches Gemählde anzulegen. Wir haben die Facta der Sinnlichkeit zu erklären. Deßwegen mußten wir sie zuerst psychologisch als Facta finden. So gefunden, erscheinen sie dem Verstande als transscendentale Räthsel, die aber nach der Idee des absoluten Real-Princips nicht schwer zu lösen sind.

Jede Vorstellung enthält, wie wir oben gefunden haben, ein Urtheil. Sie enthält es aber nicht als Vorstellung. Die absolute Urtheilskraft ist es, die immer und überall urtheilt, in der Empfindung wie in dem Gedanken. Alle Vorstellungsurtheile sind nur relative Urtheile. Aber auch unter den relativen Urtheilen muß es unmittelbare geben, weil es sonst keine mittelbaren und kein Begrün-

den eines relativen Urtheils durch ein anderes geben könnte. Unmittelbare Vorstellungsurtheile können nur diejenigen seyn, durch die in der Vorstellung unmittelbar entweder das Object ergriffen und als Realität auf das Subject bezogen, oder unmittelbar das Subject ergriffen und als Realität auf das Object bezogen wird. Dieses unmittelbare Ergreifen und dieses unmittelbare Beziehen ist die Perception oder sinnliche Determination. Deßwegen beruht auf dieser alles Wissen, sofern Wissen überhaupt relativ oder ein Ganzes von Beziehungen ist. Uebersinnliches Wissen ist ein Widerspruch in den ersten Begriffen. Wo irgend Erkenntniß ist, da ist auch Empfindung. Aus dem unmittelbaren Ergreifen des Subjects in der Vorstellung entspringt das theoretische Selbstgefühl; und indem dieses mit dem Anerkennen eines Objects in eine Reflexion fällt, wird es in Beziehung auf Realität überhaupt Ueberzeugung. Auf dieses Gefühl der Ueberzeugung beziehen sich nun alle Vorstellungen sinnlich. Was es auch immer seyn mag, was wir Intelligenz nennen und der Sinnlichkeit entgegen stellen; es kann die Sinnlichkeit nicht aufheben, ohne zugleich die Ueberzeugung aufzu-

heben. Hebt es aber diese auf, so verwandelt es sich selbst in Nichts; denn alles Denken muß in Prämissen anfangen mit Ueberzeugung und in Conclusionen aufhören mit Ueberzeugung. Selbst der Zweifel ist ja nichts anderes als — skeptische Ueberzeugung, d. i.: Ueberzeugung davon, daß wir nicht so, wie wir es verlangen, überzeugt sind.

Durch die Intelligenz oder Vernunft, deren Gesetze wir hier noch nicht untersuchen, wird nun die Sphäre des innersten Sinnes oder des Gemüths gezogen. Wir fühlen nach Denkgesetzen, und was wir fühlen, ist immer die sinnliche Tendenz aller Vorstellungen auf Ueberzeugung und auf die mit der logischen Ueberzeugung identische Einheit. In dieser Sphäre liegen der Schönheitssinn und der Wahrheitssinn. Wem kein heller Wahrheitssinn zu Theil wurde, der ist, bey allen Talenten, nie sicher vor der Selbstbethörung durch prächtige Syllogismen. Der Wahrheitssinn ist der warnende Dämon des Sokrates. Wenn ein redlicher Denker, dem dieser Sinn in vorzüglichem Maaße zu Theil wurde, sich auch durch Begriffe, die er nicht schnell genug oder nicht bestimmt genug analysiren kann, in ein Netz verstrickt

sieht, wo er seinen Verstand für den Augenblick gefangen geben muß, so sträubt sich doch ein Geist in seinem Innersten gegen die Consequenz des Klüglers. Er ist unempfänglich für Sophistereyen. Er fühlt eine Lücke in der schielenden Demonstration, noch ehe er sie begreift. Dieses Gefühl setzt seinen Verstand in die Stimmung des Selbstdenkens und der freyen Prüfung; und nur da findet er Befriedigung, wo er in gleichem Grade Sinn und Verstand findet. *)

Dem innersten Sinne wird direct entgegen gesetzt der äußere in gleichem Verhältnisse, wie das Object dem Subjecte entgegen steht; das heißt: bloß in der Reflexion, denn in der Determination gibt es nichts Entgegengesetztes. Die Sphäre des äußern Sin-

*) Das Schlimmste, das man einer menschlichen Lehre nachsagen kann, ist: daß in ihr weder Sinn noch Verstand ist. Oft aber fehlt es an einem von beyden. In der Aristotelischen und Wolfischen Metaphysik ist Verstand genug, aber wenig Sinn. In der Glaubens-Philosophie Pascals ist sehr viel Sinn, aber gar zu wenig Verstand. In den Zweifeln der Hyper-Skeptiker, die ihr eignes Daseyn zu bezweifeln vorgeben, weil sie es nicht demonstriren können, ist weder Verstand noch Sinn.

nes wird gezogen durch die körperlichen Organe. Umsonst grübeln wir in den Tiefen des Gemüths, und umsonst zerlegen wir Leichname, um das sensitive Band zwischen dem Organe, sofern es etwas Aeußeres ist, und dem empfindenden Wesen zu entdecken. Eine solche Entdeckung setzte nichts Geringeres als reine Abscheidung des Subjects von dem Objecte, das heißt: die absolute Unmöglichkeit alles Erkennens, voraus. Wir haben hier theoretisch nichts als Facta vor uns, mit denen wir uns begnügen müssen. Es ist Factum, daß in der Sphäre des äußern Sinnes der Eindruck, was in der Sphäre des Gemüths die Ueberzeugung ist. Was in beyden Urtheil ist, ist immer Eins und Dasselbe. Warum uns das unmittelbare Ergreifen des Objects in der Vorstellung als Eindruck erscheint, untersuchen wir hier noch nicht.

Zwischen dem äußern und innersten Sinne liegt, — wie wir uns sinnlich ausdrücken, — die Sphäre des innern Sinnes. Sie verhält sich zu den beyden vorigen genau wie die Vorstellung, rein als solche gedacht, zu dem Subjecte und Objecte. So wie die Begriffe: Subject, Object und Vorstellung,

die drey Primordial-Begriffe alles Wissens als eines Inbegriffs von Beziehungen sind: so theilt sich der Sinn, der gegen das Absolute einerley Tendenz mit dem Verstande hat, in die drey Sphären, die jenen Begriffen correspondiren. In der Sphäre des innern Sinnes liegt der sinnliche Schein. Wir würden von so etwas, wie sinnlicher Schein ist, gar nichts wissen, wenn wir nicht die Vorstellung als Vorstellung empfänden. Wir empfinden sie aber als solche, indem wir, — warum, bleibt hier noch dahin gestellt, — Subject und Object als etwas Unveränderliches ansehen, die Vorstellungen aber einer unendlichen Veränderung unterworfen finden. So bald wir deßwegen den Begriff der Vorstellung auch nur dunkel fassen, stehen wir schon auf skeptischem Grunde und Bod n. Wir fragen, ob die Dinge, die wir als etwas außer uns ansehen, das sind, was sie uns zu seyn scheinen. Was heißt das aber? Wir unterscheiden die Sphären des innern und äußern Sinnes; nichts weiter. In der Sphäre des äußern Sinnes ist das Ding selbst, und das, was es zu seyn scheint, Eins und Dasselbe. So urtheilt auch der gemeine Hausverstand. In der Sphäre des innern Sinnes ist

die Vorstellung die Wirkung eines voraus gesetzten Dinges; und weil eine Vorstellung in die andere unablässig hinüber spielt, so entsteht der Zweifel: ob die vermeintliche Wirkung der Realität nicht vielleicht das Werk einer andern Vorstellung und gleichsam ein Bild ohne Original ist. Daß so etwas der Fall seyn könnte, machen die Träume und Phantome wahrscheinlich, die alle in der Sphäre des innern Sinnes ihre Wohnung haben. So urtheilt der Psychologe. Und was war anfangs die Philosophie, was ist sie noch bey Vielen anders, als Psychologie? Nur auf dem Standpuncte der absoluten Reflexion sind wir vor einem Rückfalle in irgend eine der isolirten Sphären der Sinnlichkeit sicher. Haben wir uns Ein für alle Mahl überzeugt, daß die absolute Realität auf sich selbst beruht; daß selbst dieser Ausdruck nur durch sie verständlich ist; und daß wir der Wahrheit überhaupt nur dadurch mächtig sind, daß überhaupt etwas ist, wie Wir sind: so begreifen wir, daß die Vorstellung so wenig ein Ding als ein Bild ist, und es kann uns nicht einfallen, die Relationen des innern Sinnes zu einem Maaßstabe der Relationen des äußern Sinnes zu machen. Der Unterschied zwischen

dem, was die Dinge in der mehreren Zahl, d. h.: die sinnlichen Objecte sind, und dem, was sie zu seyn scheinen, ist bloß psychologisch und verliert in der Apodictik alle Bedeutung. Wir orientiren uns nach diesem Unterschiede in der äußern Welt; aber wir entscheiden apodictisch weder für eine äußere noch für eine innere Welt als zweyerley Welten. Wir kennen nur Eine Welt, die Eins ist mit der absoluten Realität, in der wir uns selbst so gut als alle isolirte Dinge verlieren. — Aber wir müssen diesem Resultate, das sich uns auf unserm theoretischen Wege überall aufdrängt, noch immer ausbeugen. Wir müssen erst mit den nothwendigen Vorstellungsarten im Klaren seyn, weil wir anders nicht als durch diese Vorstellungsarten uns selbst verstehen lernen. Nur, was wir dann zuletzt lernen, wenn wir uns wirklich verstehen, ist mehr als Vorstellung; denn die Vorstellung ist nichts als Lehrart. Als solche müssen wir auch die Analyse der sinnlichen Determination ansehen.

* * *

Mit der Determination ist die Reflexion im ganzen Gebiete des Wissens unzertrennlich verbunden. Die

sinnliche Reflexion heißt, mit einem andern Nahmen: Phantasie.

Man vergesse ein Mahl die psychologischen Ansichten, nach denen man Eine und dieselbe Seelenkraft nach ihren verschiedenen Richtungen und Graden bald Einbildungskraft, bald Phantasie nennt. Unser Sprachgebrauch hat ja selbst nicht über die Bedeutung dieser Wörter entschieden. Aber man erinnere sich der Bemerkungen, die einige unsrer vorzüglichsten Philosophen über den nothwendigen Einfluß der Einbildungskraft oder Phantasie auf die Functionen des Verstandes gemacht haben. Mit diesen Bemerkungen verbinde man die Erklärung der Phantasie nach dem Systeme unsrer Apodictik. Eines Commentars über diese Erklärung können wir ganz überhoben seyn. Wer die Begriffe der Reflexion und der Sinnlichkeit im Geiste der Apodictik gefaßt hat, für den ist Alles gesagt, wenn wir die Phantasie als sinnliche Reflexion erklären, und sie so in ihrer ursprünglichen Natur der Perception oder sinnlichen Determination entgegen stellen.

In jedem Momente der Perception entdeckt sich zugleich die Phantasie; jene als sinnliches Entschei-

dungs-, diese als sinnliches Unterscheidungsvermögen. Wir können, wie schon oben, im fünften Kapitel, gezeigt ist, überhaupt nie entscheiden, ohne zu unterscheiden, und nie unterscheiden, ohne zu entscheiden. Wir können also auch, in directer Beziehung auf das Absolute, so wenig die Perception aus der Phantasie, als die Phantasie aus der Perception erklären. Aber so wie das Wissen überhaupt im innersten Sinne mit Ueberzeugung schließt, so fängt es im äußern Sinne mit Perception an. Beyde Empfindungen sind in der Reihe aller objectiven Empfindungen die letzten. Wir können nicht über sie hinaus. Warum nicht? Davon weiß die transscendentale Apodictik nichts. Ein theoretischer Grund dieses Empfindungsverhältnisses läßt sich gar nicht denken, denn wir kommen theoretisch immer auf die Reflexion zurück, die nirgends anfängt, weil sie, — wenn man uns den Ausdruck erlauben will, — das Anfangen selbst ist. So bald wir aber den absoluten Gesichtspunct verlieren und die Sinnlichkeit sinnlich beurtheilen, fängt ohne Zweifel das sinnliche Wissen mit der Perception an.

So erscheint uns die Phantasie sinnlich in gewisser Beziehung als eine ungebundene, in anderer Beziehung als abhängige Seelenkraft. Sie ist ungebunden, sofern sie sich ihr Object selbst erschafft. Sie ist abhängig, sofern sie die Elemente zu ihren selbsterschaffenen Objecten unvermeidlich von der Perception borgen muß. Nun ist aber in der Perception selbst gar kein Unterschied zwischen einem Objecte und den Elementen des Objects. Dieser Unterschied setzt schon wieder Reflexion voraus, durch die wir absondern und in besondere Objecte auflösen, was in der unmittelbaren Erkenntniß Ein Object ist. Ist nun dieses Absondern und Auflösen, oder, mit Einem Worte, dieses Unterscheiden, bloß sinnlich, so heißt es thierische Phantasie. Eine solche Phantasie kennen wir nur hypothetisch. Die menschliche Phantasie steht in zu genauer Verbindung mit dem Verstande, als daß sie sich jemahls ohne ihn äußern sollte. Kraft der menschlichen Phantasie aber finden wir den Begriff der thierischen; und an diesen müssen wir uns halten, um die Phantasie überhaupt in ihrer ursprünglichen Natur verstehen zu lernen. In dieser ursprünglichen Natur ist sie, wie die Perception,

Bedingung alles Wissens, also schaffend und wirkend, — wie wir uns ausdrücken, — in allen Sphären der Perception, oder, was im Grunde dasselbe sagt, im Umfange aller Wissenschaft. Die Ungebundenheit oder Freyheit der Phantasie ist nach der theoretischen Apodictik nichts anderes, als eben dasjenige, was die Reflexion zur Reflexion macht, d. h.: dasjenige, womit alles Wissen als ein Inbegriff von Beziehungen durch Trennung der Realitäten apodictisch anfängt, also das Theoretisch-Unbegreifliche. Eben so ist die Abhängigkeit der Phantasie von der Perception nach der theoretischen Apodictik nichts anderes als die theoretisch eben so unbegreifliche Abhängigkeit der Reflexion von der Determination. Durch Determination fängt alles Wissen als ein Anerkennen der Realität überhaupt, und zwar sinnlich als Ueberzeugung an. Sofern wir nun bloß sinnlich urtheilen, fällt die Perception mit der Ueberzeugung direct zusammen. Beyde Empfindungen sind für Wesen, die bloß sinnlich urtheilen, Eine und dieselbe Empfindung. Das ist es auch, was wir im Sinne haben, wenn wir durch Empfindung als Empfindung überzeugt zu seyn glauben. Aber die Reflexion fällt

mit der Ueberzeugung nur indirect zusammen. Indem wir überzeugt sind, daß wir reflectiren, setzen wir Subject und Object als dasjenige, worauf wir reflectiren, voraus, ungeachtet wir beydes erst durch die Reflexion kennen lernen. Da nun die Realität überhaupt durch Determination direct anerkannt wird, die Perception aber Determination ist: so ist für uns das Object in der Perception ein wirkliches Ding, in der sinnlichen Reflexion oder Phantasie aber ein eingebildetes, d. i.: ein solches Ding, das nur den Bestandtheilen nach wirklich ist; denn die Bestandtheile sind von der Perception entlehnt. Die sinnlich-wirklichen Dinge oder Objecte der Perception heißen, im Gegensatze der absoluten Realität, Phänomene oder Erscheinungen. Die Producte der Phantasie, die aber, — um Objecte zu werden, wieder durch Perception aufgefaßt werden müssen, wollen wir, im Gegensatze der Phänomene, Phantome nennen. Wer Phantome und Phänomene in transscendentalem Sinne für gleich bedeutend hält, ist ein Idealist. Wer Phantome mit Phänomenen empirisch verwechselt, ist ein Phantast. Die Ableitung der Phänomene und Phantome aus dem absoluten

Real=Princip sichert durch Eine und dieselbe Consequenz vor Phantasterei und Idealismus.

So wie die sinnliche Determination allem unserm Wissen zum Grunde liegt, so auch die sinnliche Reflexion. Perception und Phantasie sind überall unzertrennlich. Auch das Thier hat Phantasie und urtheilt nach seiner Phantasie. In der menschlichen Natur aber, die zugleich eine vernünftige Natur ist, folgt die Phantasie der Perception durch die drey Sphären der Erkenntniß, die wir den innern Sinn, den äußern Sinn und den innersten Sinn oder das Gemüth genannt haben. Die Producte der Phantasie in diesen drey Sphären sind sämmtlich eingebildete Objecte. In der Sphäre des äußern Sinnes, wo sie mit der Perception zusammen fallen, so daß die sinnliche Erkenntniß sich selbst verwirrt, heißen sie Visionen. Nur der kennt Visionen aus eigner Erfahrung, wer ein Mahl seiner Sinne nicht ganz mächtig war. In der Sphäre des innern Sinnes, die man eigentlich die Residenz der Phantasie nennen könnte, entstehen die Dichtungen. Dichtungen sind, so lange sie nicht in Visionen und Hirngespinste ausarten, das heißt: so lange sie nicht den äußern

Sinn und das Gemüth verwirren, nicht nur unschädlich: sie sind die nothwendigen Unterlagen aller Erfindungsbegriffe, denn der Verstand kann das Object einer Erfindung gar nicht denken, wenn es ihm nicht, dunkel oder klar, durch die Phantasie gegeben wird. Ueberhaupt sind die Keime aller empirischen oder, wie sie im Kantischen Systeme auch wohl genannt werden, discursiven Begriffe Producte der Phantasie in der Sphäre des innern Sinnes, wo unter der Autorität der Perception und des Verstandes Objecte in Merkmahle zerlegt werden. Aber in der Sphäre des innersten Sinnes oder des Gemüths ist die Phantasie die gefährlichste Feindinn der Wahrheit. Da verwandelt sie die Ueberzeugung in Selbsttäuschung, und die Selbsttäuschung in Ueberzeugung. Dann entstehen die Hirngespinste oder Chimären. Arme Menschheit! Wenn so dein Salz dumpf werden kann, womit sollen wir denn salzen? Wenn die Phantasie das entscheidende und alle Demonstrationen unterstützende Gefühl der Ueberzeugung verfälschen kann; wodurch sollen wir denn lernen, ob wir überzeugt oder nur überredet, d. i.: durch Selbsttäuschung bethört sind? Hier hilft keine Theorie

aus der Noth. Nur practische Sorge für uns selbst kann uns davor sichern, daß wir nicht aus Lust und Laune an irgend einer verkehrten Vorstellungsart hängen. Aber wann kennt der Mensch auch practisch sich selbst so, wie es die Theorie erfordert? Wir kommen am Ende immer auf den reinen und hellen Sinn zurück, der zur Entdeckung der Wahrheit sicherer führt, als alle schimmernde Talente.

Achtes Kapitel.

Von der Form unsers sinnlichen Wissens.

Bis hierher haben wir den Begriff der objectiven Sinnlichkeit überhaupt entwickelt, ohne Rücksicht zu nehmen auf die Verschiedenheit des Stoffs und der Form der sinnlichen Vorstellung. Jetzt ist es Zeit, auch diese Verschiedenheit theoretisch zu erläutern.

Unser ganzes Wissen ist durch die Reflexion ein Beziehen. Absolut bezieht sich das Subject auf irgend ein Object. Die Beziehung oder Relation selbst, als Etwas aufgefaßt, ist die Vorstellung. Sofern

aber die Vorstellung, die selbst am Ende nichts als Beziehung ist, als *Factum* oder als relatives *Object* erscheint, bezieht sich wieder dieses Factum oder relative Object nicht nur *erstens* auf alle andere relative Objecte oder Vorstellungen; es bezieht sich *zweytens* auch anders auf das *ursprüngliche Object*, und anders auf das *Subject*. Alle diese Verschiedenheit der Beziehungen ist, rein-theoretisch beurtheilt, nichts weiter als Vorstellung. Sie ist nur durch eine Multiplication der Realität erklärbar. Diese Multiplication läßt sich die transscendentale Apodictik fürs erste gefallen, weil anders an keine anfängliche Verständigung über den Begriff der Realität zu denken ist; aber sie protestirt, wie bey jeder Gelegenheit, so auch hier, gegen jede apodictische Auslegung einer Nachgiebigkeit, die sie zum Beschlusse selbst weiter aufzuklären sich vorbehält.

Voraus gesetzt also, — im geringsten nicht apodictisch *bewiesen*, — daß das Subject und jedes ihm entgegen stehende Object zweyerley, und zwar ganz verschiedenartige Realitäten sind, zwischen denen die Vorstellung in der Mitte schwebt, haben wir schon im vorigen Kapitel den Begriff der *Form* des Wis-

sens als die nothwendige Beziehung des reinen Subjects auf die Vorstellungen erklärt. Für nothwendig müssen wir diese Beziehung anerkennen, sofern wir uns selbst mit unsrer Erkenntniß für nothwendig halten, das heißt: für nothwendig in der Voraussetzung, daß ein Wissen wie das unsre entstehen soll. An absolute Nothwendigkeit ist hier gar nicht zu denken. Aber wechselte das Subject, während wir empfinden oder denken, seinen transscendentalen Standpunct, das heißt: gäbe es in der Mannigfaltigkeit von Beziehungen, durch die wir empfinden und denken, nicht irgend ein bleibendes und nothwendiges Verhältniß des Subjects zu den Objecten in der Vorstellung: so gäbe es keinen festen Gesichtspunct zur Vergleichung unsrer Vorstellungen unter einander, also überhaupt keinen relativen Maaßstab der Wahrheit; also, sofern unser ganzes Wissen ein Inbegriff von Relationen ist, überhaupt kein Wissen. Zur Möglichkeit aller Verhältnisse gehört ein Verhältniß, das sich nie verändert und auf welches alle veränderliche Verhältnisse bezogen werden.

Also auch zur Möglichkeit sinnlicher Verhältnisse, oder, was dasselbe sagt, sinnlicher Urtheile, gehört ein relativ-bleibendes und nothwendiges, von jeder besondern Erfahrung unabhängiges Verhältniß sinnlicher Objecte als solcher; und dieses Verhältniß ist es, was wir Form der Sinnlichkeit nennen.

Die in ihrer Art unübertreffliche transscendentale Aesthetik des Kantischen Systems zu commentiren, ist nicht das Geschäft der Apodictik. Was die Kantische Philosophie, als reine Formal-Philosophie, voraus setzt, das constitutive Princip alles Wissens; dieses zu finden, ist die Aufgabe unsrer Philosophie. Wenn die Kantische Kritik Principien a priori und a posteriori unterscheidet, geht sie als Formal-Philosophie ihren sichern Gang, und läßt es bey dem voraus gesetzten Unterschiede einer eignen Natur des Subjects und einer eignen Natur der Objecte bewenden. Nach dieser Voraussetzung demonstrirt sie die relative, aber beständige Natur der Objecte aus der Natur des Subjects, als der bleibenden Bedingung alles Erkennens, das heißt: a priori. Nach dem Systeme der Apodictik aber ist der

ganze Unterschied zwischen Principien a priori und a posteriori bruß ein relativer Unterschied. Wir wissen apodictisch so wenig von unsrer Natur als von einer besondern Natur der Objecte. Die Natur, d. i.: das Mannigfaltige nach Gesetzen überhaupt, ist, apodictisch nach theoretischen Principien, nichts mehr als Factum. Das Gesetz selbst, d. i.: das Nothwendige in der Beurtheilung der Natur, kennen wir nur als Factum. Der Grund seiner Nothwendigkeit, der denn doch nicht in der Relation als Relation liegen kann, ist das absolute Real-Princip, auf dem zuletzt Alles beruht. Auf dieses, als das Einzig-Absolut-Nothwendige, das über alle Vorstellung erhaben ist, bezieht sich das Vorstellungsganze seiner relativen Unveränderlichkeit, seiner Form, seinem relativen Gesetze, d. i.: dem transscendentalen Standpuncte der Vorstellung gemäß. Aber sofern nun dieser Standpunct, oder dieses Gesetz, oder diese Form, — gleich bedeutende Ausdrücke in der Transscendental-Philosophie, — unveränderlich seyn muß, wenn das Vorstellungsganze in sich zusammen hängen und ein Wissen in Relationen, wie das irdische Wissen ist, d. h.: ein Verhältniß zwischen

Subject und Object durch Vorstellungen möglich seyn soll, sofern sind die Formal-Principien des Wissens apodictische Principien; aber nur in ihrer Sphäre. Ihr Merkmahl für den Verstand ist, wie Kant so wohl als Leibnitz lehren, Allgemeinheit und Nothwendigkeit. *)

*) Es soll hier nicht behauptet werden, daß Leibnitz an Formal-Principien im Kantischen Sinne gedacht habe. Aber was nach Kant ein Princip a priori characterisirt, dient ihm auch nach Leibnitz zum Merkmahle. Durch das Kantische System gewinnen diese Principien ein anderes Ansehen, aber im Grunde sind sie immer dieselben. Nach dem Kantischen Systeme sind Nothwendigkeit und Allgemeinheit das untrügliche Merkmahl eines Grundsatzes a priori. Dasselbe sagt Leibnitz ausdrücklich gleich zu Anfange seiner *Nouveaux Essais*. „Die Sinne liefern uns nichts als Beyspiele, d. i.: particuläre oder individuelle Wahrheiten. Nun reichen alle Beyspiele, so viel ihrer auch seyn mögen, nicht hin, eine allgemeine Nothwendigkeit zu begründen. Denn es folgt nicht, daß, was sich zugetragen hat, deßwegen immer sich zutragen wird. Es erhellet demnach, daß die nothwendigen Wahrheiten, wie man sie in der Mathematik findet, Principien haben müssen, die nicht von Beyspielen, (Erfahrungen,) abhängen." *Avant-propos*, p. 4. — Sollte man nicht glauben, die Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft zu lesen?

Die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Vorstellungsgesetze ist Regel ohne Ausnahme, wo die Regel überhaupt anwendbar ist, aber in transscendentaler Bedeutung doch nur relativ, d. h.: gültig nur in der Sphäre einer gewissen Vorstellungsart. In der Sphäre der sinnlichen Vorstellungen finden wir als allgemein und nothwendig alle Vorstellungen, die sich zurück führen lassen auf Raum und Zeit.

1. Vorstellungsform des Raums. — Wie man auch immer den Begriff des Raums zuerst auffassen und verstehen mag; Räumlichkeit oder Ausdehnung ist ein unbezweifelbares Gesetz der objectiven Sinnlichkeit. Alle Einwendungen, die man dagegen gemacht hat, sind Verwechselungen des Objectiven, das die Vorstellung zur Vorstellung macht, mit den Rührungen und Erschütterungen, deren Theorie wohl die practische, aber nicht die transscendentale Philosophie angeht, denn Rührung als Rührung ist kein Princip des Wissens.

So bald wir uns sinnlich Objecte vorstellen, sind die Objecte irgend wo, bey einander, neben einander, in mittelbarer oder unmittelbarer Be-

rührung; mit Einem Worte: im Raume. Durch Verstand können wir von dem Gesetze der Räumlichkeit abstrahiren; aber auch unser Denken ist zu enge mit der Sinnlichkeit verbunden, als daß nicht selbst der einfache Begriff in ein sinnliches Object verwandelt werden sollte, so bald wir ihn als Etwas zu fesseln versuchen. So sah selbst Leibnitz seine Monaden, nachdem er sie als einfache Substanzen durch Abstraction von allen Prädicaten der Räumlichkeit entkleidet hatte, ohne es selbst zu bemerken, wieder von dem Raume umfangen, indem er sie, — und welcher Sterbliche kann sich eine Mehrheit von Realitäten anders vergegenwärtigen? — neben einander bestehen ließ und jeder Monas im Weltall ihren Platz zuerkannte. Wollen wir aber gar etwa auch den Begriff des Platzes intellectuiren und geistigen Wesen einen geistigen Platz anweisen, indem sie vorhanden seyn könnten, ohne ausgedehnt zu seyn, so hört alle Verständigung auf; denn was einen Platz einnimmt, ist eben dadurch ausgedehnt, daß es diesen Platz einnimmt, und zwar stereometrisch in allen Dimensionen ausgedehnt. Selbst Atome werden in der Vorstellung zu Undingen, wenn wir sie uns nicht als Körperchen stereometrisch vorstellen.

Was wollen wir denn nun eigentlich, wenn wir streiten, ob das Gesetz der Räumlichkeit empirischen oder rein-transscendentalen Ursprungs ist. Wollen wir beweisen, daß der Verstand, wenn er das Factum der objectiven Sinnlichkeit ergreift, den Begriff des Raums aus diesem Facto sehr bequem entwickeln kann, so versteht sich dieser Beweis beynahe von selbst. Da alle Objecte der Sinnlichkeit ausgedehnt sind, so findet der Verstand mit dem Begriffe dieser Objecte unvermeidlich auch den Begriff der Ausdehnung oder Räumlichkeit. Dieser Begriff, in das Reich der Phantasie übergetragen, veranlaßt die wüste und leere Vorstellung des Raums. So haben wir den Raum ohne allen Zweifel mit der Erfahrung empirisch zuerst gefunden. Aber beweiset dieses empirische Finden einer Vorstellung gegen den transscendentalen Ursprung eben dieser Vorstellung? Die transscendentale Frage ist: ob die nothwendigen und unveränderlichen Gesetze der Räumlichkeit in Eine Classe mit denjenigen Naturgesetzen gestellt werden dürfen, die sich auf Beobachtung des Veränderlichen gründen, das wir eigentlich empfinden und als den Stoff der sinnlichen Vorstellung auffassen. Wer

dies im Ernste zu behaupten sich getrauet, der muß sich zuerst, wenn er kann, mit der geometrischen Nothwendigkeit abfinden. Er muß annehmen, daß die Gesetze der Geometrie hypothetisch, wie z. B. die bisher angenommenen Gesetze der Electricität, nur so lange gelten, bis wir durch ein neues Experiment, auf das wir uns immer gefaßt halten müssen, eines Bessern belehrt werden. Mit Einem Worte: er muß die geometrischen Schlüsse zu den Inductionen zählen, die immer von einer als möglich gesetzten Instanz vielleicht täglich umgeworfen werden können. Das ist denn doch wohl noch nicht die Meinung irgend eines verständigen Empiristen gewesen. Die Geometrie ruht auf ihren Definitionen und Axiomen unerschütterlich und bedarf zu ihrer Bestätigung keines einzigen Experiments. Also kommt es nur darauf an, ob der Empirist die Nothwendigkeit aller Gesetze der Räumlichkeit anerkennt, wie er muß, wenn er anders nicht auf eine Vernunft Anspruch macht, die keine Menschenvernunft ist. Diese Nothwendigkeit aber ist gerade das, was wir die Form oder die transscendentale Bedingung aller Objecte in unsrer sinnlichen Vorstellung nennen. Was auch immer das Resultat

der Experimente seyn mag, deren Möglichkeit unendlich ist; wir wissen apodictisch gewiß, daß wir durch kein Experiment jemahls etwas entdecken werden, das kein Körper, d. i.: kein stereometrisch ausgedehntes, seinen Platz undurchdringlich einnehmendes und allen Gesetzen der Geometrie unwandelbar unterworfenes Object wäre. Dies und nichts weiter aber sagt der Satz: „Der Raum ist die Form aller sinnlichen Objectivität.“ Die Gesetze der Räumlichkeit sind Gesetze der Möglichkeit unsers sinnlichen Wissens.

Man verwechselt, wie es scheint, bey dem Streite über den Raum das transscendentale Gesetz der Räumlichkeit mit der Vorstellung des leeren Raums. Jenes Gesetz ist es eigentlich, was Form des sinnlichen Wissens heißen sollte. Der leere Raum als Object ist ein Product der Phantasie, die in dieser Beziehung transscendentale, und zwar geometrische Phantasie heißen kann. Nur auf dem Wege des Verstandes können wir zu dieser anschaulichen Vorstellung des Raums gelangen. Dem Gesetze der Räumlichkeit ist auch das Thier unterworfen; aber zur reinen Anschauung des Raums als eines Objects möchte es sich denn doch wohl nicht erheben

können. Nur denkend, indem wir die Bedingung des sinnlichen Wissens von dem wirklich-sinnlichen Wissen trennen, sie als Etwas auffassen, und so den Begriff des Raums finden, finden wir zugleich anschauend den Raum als ein transscendentales Phantom, d. i.: als ein nothwendiges Product der Phantasie, die unter der Autorität des Verstandes die Bedingung des sinnlichen Reflectirens, abgesehen von aller Veränderlichkeit der Empfindung, erreichen will. Dieses transscendentale Streben der Phantasie ist es, was im Kantischen Systeme reine Anschauung heißt. Auch möchte sich wohl niemand rühmen können, mit dieser reinen Anschauung ganz zu Stande gekommen zu seyn. Die Phantasie verläugnet ihre sinnliche Natur nie so sehr, daß sie nicht den leeren Raum wenigstens als eine Art von Dunst darstellen sollte, ungeachtet diese Täuschung mit der transscendentalen Reinheit des Raums sich nicht viel besser verträgt, als wenn man im *Orbis pictus* die Seele mit Puncten zeichnet.

2. Vorstellungsform der Zeit. — Auch die Zeit ist, als reine Anschauung, nichts anderes als ein transscendentales Phantom. Wir können uns seiner nicht anders bemächtigen, als denkend, und verlieren uns

unvermeidlich in Bildern, wenn wir es als reine Anschauung fest halten wollen. Beydes, das transscendentale Phantom der Zeit und der Begriff dieses Phantoms, entspringt zugleich. Das Gesetz aber oder die Form der Zeitlichkeit entdeckt sich durch Bewegung. Bewegung muß wie Ausdehnung unmittelbar verstanden werden. Sie ist eine Bedingung aller Vorstellungen, sofern alle Vorstellungen sinnlich sind. Der Verstand, als Verstand, bewegt sich nicht; und eben so wenig kommt Beweglichkeit den Begriffen und Grundsätzen zu, sofern diese dem Verstande angehören. Aber auch denkend sind wir bewegt, weil wir nicht denken können, ohne zu empfinden.

Bewegung ist nicht Veränderung, mit der man sie gewöhnlich verwechselt. Die Veränderung betrifft den sinnlichen Gehalt oder das Sinnlich-Reelle der Vorstellungen. Die Blume, die gestern blühte, ist heute verwelkt, ist nicht mehr Blume, wie sie war. Das ist Veränderung. Vergebens sucht man den Grund dieser sinnlich-reellen Veränderungen der Außenwelt in der Form der Zeitlichkeit auf. Ihr Grund, — das demüthigende Loos der Vergänglichkeit, — ist für alle Transscendental-Philosophie unerforschlich. Aber

die Veränderung coincidirt mit der Bewegung in unserm innern und innersten Sinne, während in der Außenwelt Sonne, Mond und Sterne sich immerhin ewig bewegen könnten, ohne sich zu verändern. Man nennt deßwegen die Bewegung in der Sphäre des äußern Sinnes auch wohl Veränderung des Orts: im Grunde ein ganz unschicklicher Ausdruck; denn ein bewegtes Object in der Außenwelt verläßt wohl seinen Ort, wenn es sich nicht etwa bloß um seine Axe bewegt, aber verändern kann es den Ort nicht. Der Ort bleibt, was er ist; das heißt: leere Vorstellung.

Das Zusammenfallen der Bewegung mit der Veränderung in unserm innern und innersten Sinne ist eigentlich das reine Gesetz der Zeitlichkeit, das, nach dem Kantischen Systeme, die Form des innern Sinnes heißt. Die Außendinge existiren in der Zeit, nach unsrer Vorstellung, beharrlich oder bleibend, während die Vorstellung selbst in der Zeit kommt und verschwindet. Nach dem Kantischen Formal-Systeme läßt sich nicht wohl entscheiden, wie man diese Stetigkeit der Außenwelt, die doch auch in der Zeit existirt, erklären soll, ob aus dem leeren Formal-Begriffe der Substantialität, oder aus einem absolut-

objectiven Princip, das **Ding an sich** heißt. *) Nach unserm Real-Systeme ergibt sich die verlangte Erklärung von selbst. Was wir äußern Sinn nennen, ist nichts anderes als sinnliche Determination in der engsten Bedeutung, d. h.: unmittelbares Anerkennen der **Objecte** als solcher. Innerer Sinn wäre dagegen das unmittelbare Anerkennen der Objecte als bloßer **Vorstellungen**. Nun ist zwar das **relative** und zunächst beurtheilte Object im Grunde mit der Vorstellung Eins und Dasselbe. Aber es ist **dadurch** Object, daß es die sinnliche Art der Anerkennung des **absoluten** Objects ist. Deßwegen sind das **Ding überhaupt** und das **Ding an sich** in der Sinnenwelt Ein und dasselbe Ding. Deßwegen muß das Ding in

*) Man vergleiche in der Kantischen Kritik der reinen Vernunft, (zweyte Ausg.,) den neuen Versuch einer Widerlegung des Idealismus, besonders in der Anmerkung zur Vorrede S. XXXIX, mit der Analyse des Formal-Satzes der Beharrlichkeit der Substanzen S. 224. — Wer diese beyden Stellen in gründliche Harmonie zu bringen sucht, hat eine gute Gelegenheit, sich noch ein Mahl die Frage vorzulegen: ob das Kantische System, aus sich selbst erklärt, alle transscendentale Zweifel zu heben im Stande ist, oder nicht.

der sinnlichen Außenwelt beharren und bleiben, weil das absolute Object, dessen sinnliche Anerkennung es ist, beharrt und bleibt; und wenn ein Phänomen als ein Ganzes vor unsern Sinnen verschwindet, bleibt es doch, unsrer Vorstellung gemäß, seinen Bestandtheilen nach in der Natur unvergänglich. Ganz anders verhält es sich mit dem unmittelbaren Anerkennen der Vorstellungen als Vorstellungen, d. i.: als Beziehungen in der Sphäre des innern Sinnes. Da findet das Gesetz der Zeitlichkeit kein Hinderniß und die Bewegung ist unablässiger Anfang und Untergang. Deßwegen ist das Gesetz der Zeitlichkeit, als ein Gesetz der Vergänglichkeit, Vorstellungsform des innern Sinnes, und auch des innersten, sofern auch der Verstand, der als Verstand nicht kommt und nicht geht, in der Anwendung seiner selbst auf etwas dem Gesetze der Perception unterworfen ist.

Neuntes Kapitel.

Analyse der Intelligenz nach der Idee des absoluten Real-Princips.

Durch das unwandelbare Princip, durch welches wir überhaupt etwas wissen, wissen wir denn auch, daß wir denken. Auch das Denken ist, sofern Begriffe und Grundsätze Vorstellungen sind, ein Factum. Als Factum ist es durch sich selbst unerweislich und erscheint zuletzt als ein Zirkel, wie die logische Apodictik gelehrt hat. Aber indem die logische Apodictik uns mit der Unzulänglichkeit aller Demonstrationen bekannt machte, nahm sie stillschweigend einen Beweisgrund dieser Unzulänglichkeit außerhalb der intellectuellen Vorstellungen an. Daß dieser Beweisgrund kein anderer, als das zu jeder Vorstellung voraus gesetzte, nur durch sich selbst verständliche und nur durch sich selbst erweisliche absolute Real-Princip ist, kann niemand bezweifeln, wer nicht das Fundament unsrer ganzen Apodictik, das ist: Daseyn überhaupt, bezweifelt. So knüpfen wir unvermeidlich den Gedanken, den wir als Gedanken in einem ewigen Zirkel bezweifeln müssen, an das einzig-unbezweifelbare Princip, durch das er als Et-

was fixirt wird. Durch absolute Urtheilskraft wissen wir, daß wir denken, wie wir wissen, daß wir empfinden. Durch absolute Urtheilskraft unterscheiden wir auch den Gedanken von der Empfindung. So weit führte uns schon die allgemeine Analyse des Vorstellungsvermögens. Was uns aber zur Vollständigkeit des Systems der transscendentalen Apodictik noch zu leisten obliegt, ist: so, wie wir das sinnliche Wissen erklärten, nun auch das intellectuelle oder höhere Wissen auf die absolute Urtheilskraft systematisch zurück zu führen. Die Erläuterung des Denkens durch sich selbst, das ist: die Logik, liegt unsrer transscendentalen Untersuchung propädeutisch, aber ja nicht apodictisch, zum Grunde. Wir müssen vielmehr die Logik, die sich selbst nur im Zirkel beweiset und sich in ihrer Sphäre auf ein leeres x gründet, durch das höchste oder absolute Erkenntniß-Princip eigentlich erst als Wissenschaft anerkennen lernen.

Was ist Vernunft? Indem wir diese Frage thun, erheben wir uns schon über die Vernunft. Denn woher sonst die Frage? Was könnte sie sonst bedeuten? Daß wir sie aufwerfen und eine Antwort suchen, ist ohne Zweifel nichts als Vernunft. Aber daß

sie einer Beantwortung bedarf, beweiset, daß die Vernunft nicht wie die Realität auf sich selbst beruht. Wer fragt: „Was ist Realität?“ fragt mit andern Worten: „Was ist dasjenige, welches ist? Das heißt: er fragt tautologisch nach Nichts. Aber: „Was ist Vernunft?“ Diese Frage ist nicht nur vernünftig, sie ist eigentlich das Merkmahl der reinen Vernünftigkeit; und von ihrer Beantwortung hängt alle vollendete Ueberzeugung ab.

Wenn wir die Vernunft vorläufig als die Kraft oder Fähigkeit erklären, durch die wir wissen, daß wir etwas wissen, werden wir das Ziel der Untersuchung am wenigsten verfehlen. Aber auch mit dieser Erklärung erheben wir uns durch Vernunft über die Vernunft: denn da der Character der Vernunft durchaus objectiv ist und sich auf Wissenschaft überhaupt bezieht; so können wir vernünftiger Weise nicht unsre Vernunft, sofern sie unser, d. i.: subjectiv ist, zum Maaßstabe der Wissenschaft des Wissens überhaupt erheben wollen. Nun wissen wir aber von keiner andern Vernunft als der unsern. Selbst die nothwendigen Gesetze, nach denen unsre Vernunft sich selbst richtet, sind zunächst nur Gesetze unsrer

Vernunft. Sofern sie aber nur dies sind, fehlt ihnen durchaus der objective Character, kraft dessen wir ein Vernunfturtheil für wahr überhaupt halten. Also besteht eben darin das Wesen der Vernunft, die wir unser nennen, daß wir uns durch sie von allen subjectiven Bedingungen, also selbst von den Gesetzen, nach denen wir nothwendig urtheilen müssen, idealisch losreißen und uns Intelligenz überhaupt denken können. Dazu aber gehört nothwendig Voraussetzung erkennender Wesen außer uns. Nur auf dieser Voraussetzung beruht die Idee der Intelligenz überhaupt eines Wesens, das weiß, daß es etwas weiß, wenn gleich nicht eben nach denselben Gesetzen, nach denen wir dieses wissen.

Diese Idee einer Intelligenz überhaupt ist nun gerade dasjenige, was in uns die Intelligenz selbst ist. Kraft dieser Idee denken wir weiter, abgesehen von der Intelligenz, erkennende Naturen überhaupt. Das objective Princip aller Vernunftwissenschaft ist idealische Mehrheit der Subjecte, zu deren Anerkennung die Sinnlichkeit nicht die entfernteste Veranlassung gibt; und diese idealisch-nothwendige Mehrheit der Subjecte liegt in dem merkwürdigen und so oft ver-

kannten Ueberhaupt, das, als Idee der Totalität gedacht, durch Verbindung mit der sinnlichen Mehrheit der Objecte in der Synthesis zur absoluten, aber eben deßwegen nur idealischen, Allgemeinheit wird. Dieses Ueberhaupt wird sich immer weiter aufklären. Ob ich denke: „Ich bin vernünftig;" oder ob ich denke: „Ich bin nicht das einzige Wesen, das etwas weiß;" ist Eins und Dasselbe. Wenn wir nun durch Vernunft die Mehrheit zuletzt als Allheit setzen, indem wir sie durch das Ueberhaupt zugleich als Einheit denken, finden wir eine idealisch geforderte Welt, und zwar, wie wir uns hoffentlich ohne Gefahr eines groben Mißverständnisses ausdrücken dürfen, eine Geisterwelt oder eine Allheit erkennender Realitäten, durch die Vernunft, wenn gleich nur in ihr selbst, begründet. *)

*) Wer kann umhin, wenn er sich diese, wie es scheint, bisher wenig oder gar nicht bemerkte Wahrheit deutlich denkt, sogleich einen Blick in die practische Welt zu werfen? Was ist denn die practische Welt? — Das Reich der Zwecke, wie sie Kant nennt; das Reich der Gnade, wie sich Leibnitz und die Theologen ausdrücken; — was ist sie anderes als die von der Vernunft apodictisch geforderte Welt,

Nach dieser vorläufigen Selbsterklärung der Vernunft wollen wir also die Wörter: **Vernunft**, und: **Intelligenz**, in unsrer Transscendental-Philosophie nicht als völlig gleich bedeutend gebrauchen. In der populären Sprache mögen sie Synonyme seyn; denn da ist von keiner Intelligenz als von der vernünftigen Menschennatur die Rede. Aber der transscendentale Sprachgebrauch sollte die **menschliche Vernunft** mit ihren **Kategorien**, das heißt: die **Intelligenz in der Synthesis nach Verstandesgesetzen**, nicht mit der Idee der **Intelligenz über-**

nur practisch gedacht durch die Idee der Freyheit, die in der rein-theoretischen Philosophie nicht vorkommt? Auch in der **empirischen Menschenwelt** lehrt uns die Geschichte, daß der Mensch den Menschen um so mehr als bloßes **Object** zu behandeln geneigt ist, je fester der Mensch an der Sinnlichkeit hängt. Dem Wilden fällt es nicht ein, Menschenfresserey und Menschenhandel als etwas anzusehen, wodurch der Mensch sich selbst zum Thiere macht. Verschiedenheit der Landessitte kann ihn höchstens zu einer andern Denkart mechanisch stimmen. Aber das **Gewissen** erwacht erst mit der Idee der Geisterwelt, die in der rohen Vernunft nur **dunkel** ist und ein **dunkles Gewissen** zur Folge hat.

haupt verwechseln, ungeachtet wir von einer Intelligenz außer der unsern durchaus keine positive Vorstellung haben.

Mit dieser Selbsterklärung der Vernunft erklärt sich nun auch schon deutlicher der in der Philosophie wie im gemeinen Leben entscheidende Unterschied zwischen Denken und Wissen. Die durch Vernunft nothwendige Vervielfachung des apodictischen Subjects ins Unendliche ist der Anfang des Denkens, so wie die in der Sinnlichkeit gegebene Vielheit der Objecte der Anfang des sinnlichen Wissens ist. Wir könnten daraus zur Noth schon jetzt beweisen, daß die Sinnlichkeit mit dem Princip des Wissens überhaupt in viel engerer Verbindung steht, als der Verstand. Wir sehen aber, dem consequenten Gange unsrer Theorie gemäß, für jetzt nur auf das Princip des Wissens überhaupt, das wir nun unter dem Nahmen der absoluten Urtheilskraft hinlänglich kennen. Kraft dieses Princips wollen wir durch Reflexion und Determination dasjenige zu erreichen versuchen, was die Philosophie so leicht verfehlt, das ist: den reinen Gedanken.

Reines Denken ist erstens Vervielfachung des absoluten Subjects in der Vorstellung. Wollten wir, auch nur in Gedanken, eine Vervielfachung des absoluten Subjects in sich selbst annehmen, so würde aus dem Denken so wohl als aus dem Wissen nichts als Widersinn werden; denn nur durch die Unwandelbarkeit des Subjects ist Reflexion möglich. Aber indem wir uns selbst denken, nicht gedankenlos uns selbst fühlen, bezieht sich unsre Vorstellung, die nun Gedanke heißt, auf eine idealische, d. i.: durch das reine Denken als nothwendig gegebene Vielheit der Subjecte, ungeachtet wir diese nicht immer deutlich denken. Wir denken deutlich nur, daß das, was wir denken, nach einem andern Verhältnisse der Vorstellungen anders seyn könnte. Aber wie kommen wir zu dieser Vorstellung eines andern Verhältnisses der Vorstellungen? Durch alle sinnliche Vorstellungen wird das Object unabtrennlich mit dem Subjecte verbunden. Das Thier kennt zwar Objecte und verwechselt sie nicht mit seinem thierischen Selbst. Indem es sucht und findet, unterscheidet es sich von dem, was es sucht und findet, und läuft nicht gegen die Wand, statt um die Ecken zu beugen. Dessen un-

geachtet findet es nicht sich selbst, weil es sich nicht anders als durch sinnliche Vorstellung zugleich mit den Objecten findet. Aber indem durch den Gedanken, dessen das Thier nicht fähig ist, im menschlichen Gemüthe der Subjecte mehrere werden, zerreißt das sinnliche Band zwischen den Objecten und diesem Einen Subjecte. Das Object knüpft sich in der intellectuellen Vorstellung auch an die idealischen, d. i.: durch das Denken selbst gegebenen Subjecte. Von diesen unterscheidet nun das denkende Subject sich selbst als wirkliches Subject, und es entspringt die Vorstellung des Ich mit der Vorstellung der ursprünglichen Möglichkeit, an der das ganze System der Vernunft hängt.

Durch diese Vorstellung wird nun aus dem thierischen Selbstgefühle Bewußtseyn. Reines Denken ist zweytens der Grund des Bewußtseyns. Mit Fleiß vermieden wir dieses Wort, so viel es möglich war, in der Theorie der Vorstellungen überhaupt. Bewußtseyn ist nur möglich durch Vernunft. Unsre Philosophie konnte, auch als wir über die Sinnlichkeit philosophirten, das Bewußtseyn nicht entbehren; denn nur durch Bewußtseyn konnten wir überhaupt philoso-

phiren. Aber so verstand es sich bisher nur von selbst, und wurde von unsrer Theorie = x voraus gesetzt. Es zu erklären, mußten wir vermeiden, so lange wir es nicht mit der Vernunft zugleich erklären konnten; und diese zu erklären, bedurfte es zuerst der Theorie der absoluten Urtheilskraft, von der wir uns, der natürlichen Selbstentwickelung der Vernunft gemäß, zuerst zur Theorie der Sinnlichkeit wandten. Jetzt haben wir die Data bey einander, die uns sichern können, das Bewußtseyn nicht als ein bloßes Factum anzusehen, und dadurch die Philosophie dem Skepticismus Preis zu geben. Das Bewußtseyn ist allerdings ein Factum, sofern es etwas in der Vorstellung, aber nicht, sofern es das Werk der Vernunft ist. Der reine Gedanke, durch den das Ich als wirkliches Subject von allen idealischen Subjecten abgesondert und logisch begründet wird, schafft das Bewußtseyn, wie wir wohl sagen dürfen; denn es ist ganz vergebens, den Grund der Entstehung des Bewußtseyns noch irgend anders wo als in dem reinen Denken zu suchen. Da aber Denken und Empfinden im Gemüthe unzertrennlich verbunden sind, so ist das Bewußtseyn in dieser Beziehung auch ein Gefühl, und zwar vernünf-

tiges Selbstgefühl. Im Bewußtseyn unterscheiden und entscheiden wir nun logisch auf eine ganz andere Art, als wir im blinden Selbstgefühle sinnlich unterscheiden und entscheiden. Denn:

Reines Denken ist drittens durchaus kein Wissen; aber es ist das Princip der Möglichkeit des Wissens, daß wir etwas wissen. Hier haben wir die idealische Vervielfachung des Subjects, in der das reine Denken besteht, und zugleich die ganze transscendentale Bedeutung der Logik deutlich vor uns. Das Princip alles Wissens ist absolute Reflexion und Determination. Aus der absoluten Reflexion entspringt eine relative in der Vorstellung. Eben so entspringt aus der absoluten Determination eine relative in der Vorstellung. Die Vorstellung selbst aber ist als Beziehung das Werk der Reflexion, so wie sie als Factum das Werk der Determination ist. So entsteht das Wissen überhaupt. Durch die absolute Reflexion wird nun in der Vorstellung das Subject nothwendig auf ein Object und das Object nothwendig auf ein Subject bezogen. Sofern diese Beziehung unmittelbar ist, ist sie sinnlich. Die unmittelbare Beziehung des Subjects auf Objecte ist sinnli-

ches Wissen. Nun tritt in die Reihe der Vorstellungen der reine Gedanke. Sein metaphysischer Ursprung ist unerforschlich; denn er ist nur durch sich selbst gegeben. Das reine: Ich denke; ist Abtrennung des Subjects von allen Objecten. Mit dieser Abtrennung verschwindet aber das Wissen; denn Wissen ist immer Beziehung des Subjects auf Objecte. Also ist das reine Denken kein Wissen. *)

*) In der Sprache des gemeinen Lebens kann man den Unterschied zwischen Denken und Wissen dadurch verdeutlichen, daß man sagt: Das Ich ist beym reinen Denken bloß mit sich selbst, beym Wissen aber mit Objecten außer sich beschäftigt. Ueberhaupt kann man durch practische Formeln die Philosophie am ersten popularisiren, weil der Mensch von seinem Thun um ein merkliches fester überzeugt ist, als von seinem Wissen. Die practische Apodictik wird auch erklären, warum uns das Denken und Wissen als eine Handlung des Subjects erscheinen müssen. — Ein Idealist aus der Schule der Wissenschaftslehre, die sogleich vom Begriffe des Handelns ausgeht, könnte in seiner Sprache den Unterschied zwischen Denken und Wissen so ausdrücken: Ich denke heißt: Das Ich setzt sich selbst. Ich weiß heißt: Das Ich setzt sich entgegen einem Nicht-Ich. — Schade nur, daß dieses Setzen und Entgegensetzen in der Philosophie der Wissenschaftslehrer nichts mehr als Voraussetzung sind.

Weiter. Da das reine Denken nichts anderes als idealische Vervielfachung des absoluten Subjects ist, wobey das wirkliche Subject immer Eins und Dasselbe bleibt; so entspringt mit dem reinen Denken reine Reflexion, das ist: idealische Vergleichung des wirklichen Subjects mit den erdachten oder im Denken = x voraus gesetzten Subjecten. Durch diesen Act der reinen Reflexion unterscheidet also das Subject sich selbst, nicht mehr bloß von den Objecten, sondern auch von der idealischen Mehrheit der Subjecte als wirkliches und auf sich selbst, nicht auf seinem Gedanken, beruhendes Subject. Als solches findet es sich. Darum lautet der reine Gedanke: Ich denke; wenn gleich nicht alle Sprachen dieses Ich in der so genannten ersten Person des Zeitworts mit ausdrücken. Das theoretische Ich ist bloß logischen Ursprungs und mit dem Denken identisch. Das denkende Subject erkennt keinesweges direct sein wirkliches Selbst; denn es kann sich nicht in ein Object verwandeln und in der Wirklichkeit verdoppeln. Aber es erkennt durch reine Reflexion sich selbst indirect, das heißt: es unterscheidet sich als wirkliches Subject von den idealischen Subjecten. Indem es so unterscheidet,

erkennt es durch reine Determination sich selbst an. Es denkt seine Realität und faßt sie in Begriff und Grundsatz auf. Es denkt also auch die Beziehung seiner Realität auf Objecte. Indem es diese Beziehung denkt, denkt es das Wissen; und indem es das Wissen denkt, denkt es wissentlich, das heißt: es weiß, daß es denkt. Da fällt der reine Gedanke oder das Ideal-Princip mit dem Real-Princip oder dem Fundamente des Wissens zusammen. Indem wir nun wissen, daß wir denken, unterscheiden wir dieses besondere Wissen von dem Wissen überhaupt, sofern es unser ist; und so wissen wir, nämlich denkend, daß wir überhaupt etwas wissen.

Das war es denn vermuthlich auch, was der treffliche Cartesius bey der bekannten Demonstration seiner Selbst-Existenz im Sinne hatte. Es ging ihm mit dieser Demonstration ungefähr wie dem Aristoteles und den Scholastikern mit ihren syllogistischen Figuren. Er verwechselte einen kryptischen Schluß mit einem einfachen. Wer direct schließen will: „Ich denke, also bin ich;“ dreht sich freylich in einem leeren Gedanken-Zirkel: aber man schiebe, wie es das Princip aller

Bündigkeit verlangt, zwischen das Denken und Seyn das Wissen, und argumentire nach der Idee des absoluten Real-Princips; dann entsteht ein zusammen gesetzter Schluß, der so lautet: „Um zu denken, muß ich wissen, daß ich denke. Nun denke ich. Also weiß ich. — Um zu wissen, muß ich seyn; denn der Begriff des Wissens ist null ohne das Seyn. Nun weiß ich. Also bin ich.“ — Diese Berichtigung des Cartesianischen Schlusses ist aber freylich nicht möglich, so lange man das Denken nicht auf das schärfste von dem Wissen scheidet, oder so lange man das Princip des Wissens in der Vernunft und Sinnlichkeit, und nicht in der beyden zum Grunde liegenden absoluten Urtheilskraft sucht, die nichts anderes als unmittelbares Anerkennen der absoluten Realität in ihr und durch sie selbst ist. *)

*) Die Realität auf die Logik zu bauen, war der natürlichste Gedanke, so lange man die Vernunft als ein Vorstellungsvermögen ansah und Denken und Wissen verwechselte. Das thaten aber fast alle ältere Philosophen. Cartesius ging noch weiter. „*Cogitationis* nomine complector illud omne, quod *sic in nobis* est, *ut eius immediate conscii*

Reines Denken ist also **viertens** etwas **Uranfängliches in der Vorstellung**; das heißt: das Denken, als Denken, fängt, auf eine völlig unbegreifliche Art, mit sich selbst an. Der reine Gedanke ist aus keiner Perception entwickelt. Vielmehr sind wir nur durch den reinen Gedanken fähig, die Perception von den Objecten loszureißen und dadurch beyde von einander zu unterscheiden; was in der sinnlichen Erkenntniß unmöglich ist. Hat man den Begriff des reinen Denkens verstanden, so ist in der That schwer zu verstehen, worüber in den Schulen gestritten wird, wenn die eine Partey das Denkvermögen ein **Abstractions-Vermögen** nennt, die andere eine

sumus. Ita omnes voluntatis, intellectus, imaginationis et sensuum operationes sunt *cogitationes.*", sagt er selbst in der Vertheidigung seiner Meditationen *de prima philosophia.* *Opp.*, T. I, p. 85. — In der **zweyten Meditation**, wo der freye Selbstdenker sich eigentlich in der Ueberzeugung von **irgend etwas** zu sichern sucht, sieht man auch deutlich, daß es dem vortrefflichen Manne nur an Worten fehlt, um sich deutlich auszudrücken. Er fand sein Denken **mit** seinem Seyn, und wurde verstanden, als schlösse er sein Seyn aus dem **Begriffe** des Denkens.

Spontaneität des Denkens behauptet. Daß der reine Gedanke gar nicht entstehen könnte, wenn er sich nicht auf das Princip des Wissens bezöge, wird doch niemand bezweifeln. Daß aus dem sinnlichen Wissen ein Gedanke kraft der Sinnlichkeit entsprånge, wird hoffentlich niemand behaupten. Das Denkvermögen ist also ein Abstractions-Vermögen dadurch, daß wir denkend fähig sind, alle Bedingungen der Sinnlichkeit in Gedanken aufzuheben und unser Wissen mit einem Zweifel von vorn anzufangen. Eben dadurch aber ist das Denken Spontaneität. Wir können es ein Vermögen der reinen Möglichkeit nennen, das sich eben dadurch, daß es gar nicht vom Wirklichen anfängt, von dem Wissen, das immer mit dem Wirklichen anfängt, ganz und gar unterscheidet. Wiefern nun auch die Gesetze des reinen Denkens Gesetze der Spontaneität sind, wollen wir nachher untersuchen. Der Begriff der reinen, d. i.: durch gar keine sinnlichen Verhältnisse beschränkten, Möglichkeit bedarf überhaupt noch einer scharfen Besichtigung.

* * *

Auf den reinen Gedanken gründet sich der transscendentale Unterschied zwischen Vernunft und Verstand. Diesen müssen wir jetzt suchen zur Deutlichkeit zu bringen, ehe wir ein System der Denkgesetze aufstellen.

Erste Erklärung. Fangen wir noch ein Mahl damit an, das Denken als ein Factum anzusehen, was es denn als wirkliches Denken in der Vorstellung unstreitig ist; so finden wir, nämlich durch dasselbe Princip des Wissens, durch das wir Alles finden, daß unsre Gedanken sich wie andere Vorstellungen auf einander beziehen. Das Princip dieser Beziehung ist wieder, wie bey aller Beziehung, die absolute Reflexion, aber nach einem Gesetze, von dem die Reflexion in der Sinnlichkeit nichts weiß. Dies ist das bekannte Gesetz der Vereinfachung. Indem durch das reine Denken das einfache Ich gefunden wird, beziehen sich alle Vorstellungen durch das Denken auf das Ich. Aber wird das Ich einfach gefunden, und in welcher Bedeutung ist es einfach? Hier sind wir wieder am Ende unsers Wissens. Die Einfachheit des Ich ist durchaus unbegreiflich. Wir können nicht anders versuchen, sie zu begreifen, als durch Denken, und zur

Möglichkeit des Denkens wird sie schon voraus gesetzt. Sie ist für das Denken, was die Realität für das Wissen ist. Sie findet sich mit dem Denken unmittelbar ein, wie die Realität mit dem Wissen unmittelbar da ist. Nun bleibt aber der große Unterschied zwischen Denken und Wissen. Sofern das Ich, als einfaches Ich, durch reines Denken gefunden wird, ist es für die Speculation kein wirkliches Ich. Aber dem einfachen oder gedachten Ich liegt das wirkliche Subject zum Grunde, das zur Möglichkeit des Wissens überhaupt gehört. Dies ist es, was durch sich selbst überzeugt, durch bloßes Denken aber nicht gefunden werden kann. Nichts als dieses wirkliche Subject ist es denn auch, was in dem Ich gedacht wird, sofern das Ich selbst als etwas Wirkliches gedacht wird. Also sind das Ich und das wirkliche oder absolute Subject im Grunde Eins und Dasselbe. Also wird das Ich als Realität nicht durch Denken, aber doch ohne Denken nicht als einfache Realität anerkannt. Das Anerkennen des Ich als einfacher Realität ist das Princip alles Wissens im Denken, und dieses Princip heißt Vernunft.

Zweyte Erklärung. Sehen wir das reine Denken ganz für sich an, so wird dabey allerdings das absolute Real-Princip voraus gesetzt, weil wir sonst nicht wüßten, daß wir denken. Aber diese Voraussetzung ist nicht das Denken. Nur durch die innige Verbindung des Denkens mit dem Wissen entsteht dasjenige, was wir schon in der logischen Apodictik als logischen Grund kennen lernten, das ist: die aus den Denkgesetzen selbst nie zu erklärende Tendenz des Verstandes auf ein unbestimmtes Object = x, aus dem man lange genug ein metaphysisches, vermeintlich durch Denken gefundenes Ding an sich gemacht hat. Ohne diese Tendenz fehlte es dem Denken an der objectiven Haltung, durch die wir das Denken selbst als etwas ergreifen und es durch sich selbst rein-logisch beurtheilen. Aber erst dann, wenn wir selbst von dieser Tendenz abstrahiren und das Etwas ganz aus dem Spiele lassen, entdecken wir den reinen Gedanken, der ganz und gar ohne Object mit sich selbst anfängt. Dieser reine Gedanke oder das bloße: Ich denke; entwickelt sich nun weiter aus sich selbst: zwar immer mit der unerlaßlichen Voraussetzung eines Objects, aber doch nicht durch diese Voraussetzung.

Seine Selbstentwickelung geht ihren eignen Gang nach Gesetzen der Synthesis, die allerdings sämmtlich, so wie wir sie mit den Objecten zugleich finden, Beziehungen auf sinnliche Mannigfaltigkeit, aber doch ursprünglich im reinen Denken gegründet sind, so daß wir durch sie nichts als Gedankenverhältnisse der sinnlichen Mannigfaltigkeit denken. Der Inbegriff dieser Gedankenverhältnisse der sinnlichen Mannigfaltigkeit, die den transscendentalen Standpunct bezeichnen, auf welchem die Vernunft genau diejenige Art von Intelligenz ist, die unser Denken bestimmt, heißt Verstand.

Dritte Erklärung. Sehen wir das Denken in seiner unerlaßlichen Verbindung mit dem Wissen sinnlich an, so erscheint uns der Verstand als ein Bestreben, die Gesetze der sinnlichen Natur der Synthesis zu unterwerfen. Beyde Gesetze streiten mit einander; denn das Sinnen-Object ist nothwendig ausgedehnt, und das Denk-Princip ist einfach. Das Denk-Princip ist aber kein Object. Also streiten nicht Verstandes-Objecte mit Sinnen-Objecten. Das Sinnen-Object hat in sich nichts von der Natur des Verstandes. Das Sinnen-Object, seiner Wirklichkeit nach, durch Ver-

stand zu begreifen, ist deßwegen unmöglich. Aber während das Sinnen-Object, so wie es als ausgedehnt und zusammen gesetzt gegeben ist, sich nach keinem Denkgesetze bequemt, zerfällt es in so genannte Bestandtheile, so bald wir es zu denken versuchen; denn durch die Abstraction, wie wir das Denken in dieser Beziehung nennen, heben wir nach Belieben jeden Theil des Sinnen-Objects auf. Nun ist aber auch der Bestandtheil kein einfaches Object, denn er ist immer noch sinnlicher Bestandtheil. Also bleibt dem Verstande nichts übrig, als, das Uebereinstimmende in der Perception verschiedener Objecte kraft seiner objectiven Tendenz und mit Hülfe der Phantasie zu identificiren und dadurch ein Verstandes-Object zu erfinden. So entspringt der so genannte empirische Begriff. Der Verstand, als Vermögen der empirischen Begriffe, heißt empirischer oder discursiver Verstand.

Vierte Erklärung. Im discursiven Verstande ist keine ursprüngliche Wissenschaft. Der empirische Begriff ist als Begriff etwas Gedachtes, und durchaus nichts Wirkliches, denn was er als Begriff ist, ist er durch reines Denken, wenn gleich mit Hülfe

der Perception und Phantasie, sofern er mehr als Begriff ist. Aber indem er sich als empirischer Begriff auf die Perception, und dadurch auf das absolute Real-Princip bezieht, denken wir durch den discursiven Begriff das Wirkliche. Der Verstand, der an sich kein Princip des Wissens ist, beruht auf der Vernunft, die das beständige Princip des Wissens im Denken ist. Durch Vernunft wird also der intellectuelle Inbegriff alles dessen, was sich der Verstand discursiv mit Hülfe der Perception und Phantasie erworben hat, als Erfahrung oder sinnlich-intellectuelle Wissenschaft anerkannt. Diese Wissenschaft ist, als intellectualisirte Perception, mittelbare Wissenschaft. Das Fundament ihrer Wahrheit bleibt die Perception, die von der Vernunft nicht erst bestätigt zu werden nöthig hat, um als Wissens-Princip zu überzeugen. Die Vernunft bestätigt sogar den sinnlichen Irrthum, wo eine getrübte und verworrene Phantasie die Perception verfälscht. Aber sie bestätigt auch die Wahrheit, die sich auf unverfälschte Perception gründet. Die Vernunft in dieser Beziehung, als Vermögen des Anerkennens der sinnlichen Wahrheit durch discursive Begriffe, wollen wir die empirische oder discursive Vernunft nennen.

Fünfte Erklärung. Durch das discursive Denken gewinnen wir abgezogene Begriffe. Jeder dieser Begriffe enthält dadurch, daß er sich kraft der Perception und der Vernunft auf das absolute Real Princip bezieht, schon als Begriff ein wirkliches, zugleich sinnliches und intellectuelles Urtheil. Dieses ist das Urtheil der Wirklichkeit des gedachten Objects ohne alle Combination von so genannten Prädicaten. Ich denke, der unverfälschten Perception gemäß, z. B. einen Menschen; und indem ich es denke, urtheile ich: Es gibt Menschen. Was aber dieses ist, was ich Mensch nenne, weiß ich dabey nur sinnlich. Nun thut der Verstand einen zweyten Schritt. So wie er, als discursiver Verstand, sinnliche Objecte zu identificiren strebte und dadurch Begriffe fand, versucht er weiter, die verschiedenen Begriffe durch ihre Merkmahle unter einander zu identificiren. Bey der Bildung jener Begriffe mußte er dem Gesetze der Natur und der zufälligen Uebereinstimmung in der sinnlichen Mannigfaltigkeit folgen. Von diesem Gesetze darf er sich auch in der intellectuellen Fortschreitung nicht entfernen, wenn er nicht die physische Wahrheit verfälschen will Aber indem er, der Perception getreu, die discursiven

Begriffe nach ihren Merkmahlen unter einander zu vereinfachen strebt, ist er außerdem noch an sein eignes Gesetz, d. i.: an den transscendentalen Standpunct der Möglichkeit intellectueller Combinationen, gebunden. Dieser Standpunct heißt, in der Sprache des Kantischen Systems, die Form des Verstandes. Lägen dem Denken, indem es in ein Urtheilen durch Combination der Begriffe übergeht, nicht unwandelbare Denkgesetze zum Grunde, so wäre keine Determination durch logische Urtheile, also überhaupt kein logisches Urtheil möglich. Die empirischen Beziehungen der Begriffe auf einander sind unendlich wie die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Objecte. Woher aber der Begriff von Verhältnissen als nothwendigen und unveränderlichen Beziehungen? Nur dadurch, daß der Verstand in sich selbst unveränderliche und durch das Denken nothwendige Gesichtspuncte findet, nach denen er alle Begriffe ordnet und stellt, entsteht eine nothwendige Ordnung der Begriffe überhaupt. Abstrahirt nun der Verstand von allen empirischen Verhältnissen der Begriffe, um nur das Gesetz der Nothwendigkeit ihrer Ordnung zu denken, so denkt er sich selbst und seine Denkgesetze. In

dieser Beziehung, die freylich nur durch Abstraction wozu Erfahrung voraus gesetzt wird, aber doch nicht kraft der Erfahrung möglich ist, heißt der Verstand reiner Verstand.

Sechste Erklärung. Auch der reine Verstand ist durch sich bloß etwas Gedachtes. Er ist nichts anderes als das Denken selbst nach den nothwendigen Gesetzen, in denen eben dasjenige Denken besteht, von dem wir etwas wissen. Daß wir aber von diesem Denken etwas wissen, verdanken wir nicht dem Verstande; denn der ist nie ein Wissens-Princip. Durch den Verstand, der mit seinen Gesetzen Eins ist, können wir auch unmöglich die Idee eines ganz andern, von dem menschlichen Verstande verschiedenen und nach andern Gesetzen urtheilenden Verstandes finden. Daß wir von einem solchen Verstande nicht die geringste Kenntniß haben, ist gewiß genug; aber daß wir ihn = x denken können, ist eben so gewiß; und nicht weniger gewiß ist, daß wir einen solchen Verstand = x nothwendig denken müssen. Nur dadurch, daß wir ihn denken, sind wir der reinen Skepsis, d. i.: der Bezweiflung aller Grundsätze, fähig. Diese Bezweiflung muß von einer Ueberzeugung begleitet seyn, weil

wir doch wissen müssen, daß wir zweifeln. Der Zweifel selbst aber kann nicht aus der Ueberzeugung entspringen. Woraus kann er denn entspringen? Nur aus dem reinen Denken, das auf eine unbegreifliche Art mit sich selbst anfängt und alles Wirkliche fallen läßt. Die Wissenschaft des Zweifels aber beruht auf dem einen und einzigen Real-Princip aller Wissenschaft. Indem nun erstens das absolute Real-Princip durch absolute Reflexion in Subject und Object zerfällt, und indem zweytens durch das reine Denken, wie die zweyte Erklärung gelehrt hat, das absolute Subject als einfaches Ich anerkannt wird, ist die einfache Realität des Ich das Princip des Wissens im Denken. Die Anerkennung dieses Princips überhaupt nannten wir Vernunft. Die durch Vernunft anerkannte einfache Realität des Ich ist immer nur etwas Gedachtes; aber doch nothwendig im Denken. Die theoretische Ueberzeugung von dieser Nothwendigkeit ist bloß relativ, sofern sie die Einfachheit betrifft; denn diese entspringt erst mit dem Denken: aber dieselbe Ueberzeugung ist absolut, sofern sie die Realität betrifft; denn diese Realität ist nur in der absoluten Reflexion nachzusuchen. So

enthält also die Vernunft, die wir als Anerkennung des einfachen Realität des Ich erklärt haben, in sich, als Vernunft, zwey Bestimmungen, die einander widerstreiten und die doch eben durch ihren Widerstreit die Vernunft erhalten. Sofern nämlich Vernunft nur durch Denken möglich ist, ist sie das Princip aller Skepsis; sofern sie aber das Wissen des Denkens kraft der absoluten Reflexion enthält, ist sie das Princip aller Ueberzeugung. Der durch verstandesmäßiges Anerkennen der Vernunft als des Princips aller Skepsis gefundene Begriff heißt Möglichkeit. Der durch verstandesmäßiges Anerkennen der Vernunft, als des Princips aller Ueberzeugung, gefundene Begriff heißt Nothwendigkeit. Beyde Begriffe werden wir im folgenden Kapitel genauer bestimmen. Hier kam es uns nur auf das Princip dieser Begriffe an, sofern sie unmittelbar auf Vernunft gegründet sind und allen übrigen Denkbegriffen oder Kategorien zum Grunde liegen. Sofern nun die Vernunft durch Skepsis und Ueberzeugung denkend und wissend sich selbst anerkennt und nach den in unsrer Intelligenz unveränderlichen Gesetzen des Denkens und Wissens, zwar abhängig von der sinnlichen Mannigfaltigkeit der Vor-

stellungen, aber doch nicht kraft dieser Mannigfaltigkeit, ausschließlich sich selbst beurtheilt und durch diese Selbstbeurtheilung alle Urtheile nach Merkmahlen der Möglichkeit und Nothwendigkeit auf das absolute Real-Princip zurück führt, heißt sie reine Vernunft.



Nach diesen Erklärungen fällt in die Augen, daß bey allem Denken das Ich der idealische-Bestimmungs-punct ist, auf den Alles reducirt wird. Der Verstand vereinfacht, was er ergreift, und die Vernunft erkennt das Einfache als wirklich an, sofern das Ich wirklich ist. Daraus aber folgt im geringsten nicht, daß das Ich als einfaches Ich wirklich sey. Vielmehr entsteht das Ich, als einfaches Ich, erst mit dem Denken; und was es als wirkliches Ich ist, ist es auch ohne Denken, wie es in der sinnlichen Reflexion wirklich ist. Kein Denken berechtigt uns daher, das Ich als etwas für sich Bestehendes und in sich Wirkliches anzusehen oder mit dem Ich eine Theorie des Wissens anzufangen. Nicht einmahl in Verbindung mit den Objecten ist es, als Ich, ein Wissens-Princip; denn dem Objecte steht nothwendig ein Subject, aber gar

nicht nothwendig ein denkendes Subject, das ist: ein Ich, entgegen. Wenn man die reine Vernunft, mit Erlaubniß der Sprache, Ichheit nennt, hat man sehr Recht: aber wenn man diese Ichheit aus einer dem Ich inwohnenden Thätigkeit erklärt, indem man das Ich, als durch sich selbst gesetzt, seine eigne Ichheit produciren läßt, spielt man mit willkührlichen Dogmen, von denen die reine Vernunft nichts weiß. Was dem reinen Denken als absolute Realität zum Grunde liegt, ist weder Ich noch Nicht-Ich. Es ist in keiner Rücksicht, so weit das Auge der theoretischen Philosophie reicht, etwas durch Denken Producirtes. Es ist gegeben durch sich selbst. Es kann nicht bezweifelt werden, weil es ist. Wer es aber durch Denken begründen will, kann es bis in Ewigkeit bezweifeln.

Was der Vernunft den Character der Erhabenheit gibt, durch den sie in speculativen Dingen, wenn sie sich selbst zu voreilig als inappellable Richterinn der Wahrheit anerkennt, sich selbst den größten Schaden thut, ist ihr practischer Werth. In der practischen Apodictik werden wir sie von dieser Seite näher kennen lernen. Aber nach den Resultaten der rein-theoretischen Philosophie ist sie nur Princip

der Idealität. Idealität ohne voraus gesetzte Realität ist aber in speculativer Bedeutung ein leeres Wort und verdient höchstens Selbsttäuschung zu heißen. Der Mensch täuscht sich selbst, wenn er die Vernunft verkennt, obgleich selbst dieses Verkennen ohne Vernunft nicht möglich seyn würde; und eine solche menschliche Selbsttäuschung ist denn freylich der absolute Idealismus, der mit dem Ich anhebt, um Realität zu demonstriren. Das absolute Wissens-Princip ist immer Eins und Dasselbe, und liegt als Real-Princip der Vernunft und dem Ich zum Grunde, sofern die Vernunft ein Wissens-Princip ist. Das Absolute und das Ideale sind in der reinen Wissenslehre verschieden, wie Wahrheit und bloßer Gedanke. Nur in der practischen Wissenslehre, wo alle theoretische Verhältnisse, wie wir finden werden, umgekehrt ausfallen, tritt freylich das Ideale mit dem Absoluten in eine Real-Verbindung, von der keine Transscendental-Philosophie etwas weiß.

Zehntes Kapitel.

Von der Form der menschlichen Intelligenz oder dem Systeme der Kategorien.

Die transscendentale Logik gehört, wie die transscendentale Aesthetik, in ihrer vollständigen Ausführung nicht zur Apodictik. Aber anzeigen müssen wir doch den Zusammenhang zwischen den Denkgesetzen und dem absoluten Real-Princip, weil es sonst scheinen möchte. als ließe unser System hier offenes Feld für Theorien, mit denen keine Apodictik zusammen bestehen kann.

Aus der Beziehung des reinen Denkens, das wir im vorigen Kapitel erläutert haben, auf sinnliche Mannigfaltigkeit entspringt unmittelbar die *Synthesis*, die schon in der logischen Apodictik untersucht wurde. In dem reinen Gedanken: *Ich denke*; ist keine Spur von Synthesis zu finden; denn der Begriff des Ich liegt analytisch in dem Denken und entsteht durch das Denken. Aber der reine Gedanke ist das *Princip* der Synthesis. Indem wir denkend das Mannigfaltige in der Vorstellung ergreifen und das sinnliche Wissen intellectualisiren, reduciren wir alle Objecte nach

der zufälligen Uebereinstimmung dessen, was wir als ihre Bestandtheile ergreifen, auf das einfache Ich und knüpfen sie in dieser Einfachheit fest an das Ich, als ob sie von nun an unabtrennlich zu diesem gehörten. Darum ist die Synthesis in allen ihren Modificationen nichts als Vereinfachung, und zwar Identificirung des Mannigfaltigen. Darum ist ferner der Inbegriff der Gedanken oder alles dessen, was im Verstande ist, mit einander nothwendig verbunden; denn es vereinigt sich Alles in dem reinen Gedanken: Ich denke. Darum hat dieser Inbegriff eine über allen Zeitwechsel erhabene Stetigkeit; denn sein Fundament, das Ich, ist als wirkliches Ich oder absolutes Subject über allen Zeitwechsel erhaben. Deßwegen ist, mit Einem Worte, Alles, was im Verstande ist, System, d. i.: ein synthetisches Ganzes, nach dem Princip der Einfachheit in Beziehung auf das Mannigfaltige geordnet, und im Bewußtseyn befestigt. Alle unsystematische Gedankenreihen sind nur defecte Systeme.

System in der strengsten Bedeutung muß also auch der Inbegriff der Denkgesetze seyn, die nichts anderes als die unveränderlichen Gesichtspuncte in der Reduction des Mannigfaltigen auf die einfache Natur des

Ich sind. Weil diese Gesichtspuncte in unsrer Erfahrung unveränderlich sind, so sind sie zur Möglichkeit unsrer Erfahrung nothwendig. Ihre systematische Einheit muß daher in unsern Gedanken auch Nothwendigkeit haben; aber freylich nur relative Nothwendigkeit, die nur dann Statt finden muß, wenn ein Denken wie das unsre möglich seyn soll. Weder in einer besondern Natur des denkenden Subjects, noch in einer besondern Natur der Objecte, dürfen wir diese Nothwendigkeit nachsuchen, wenn wir anders nicht ganz umsonst suchen wollen; denn wir wissen kraft der Specnlation durchaus nichts von einer solchen Verschiedenheit zweyer Naturen. Wir denken; damit fangen wir an, und können mit allem Denken nicht hinaus über diesen reinen Gedanken. Aber auch nur in diesem reinen Gedanken liegt die Abstraction von Allem, was Object heißt. So bald die nothwendigen Variationen des reinen Gedankens, d. i.: die Denkgesetze, sich zeigen, ist schon Beziehung des reinen Gedankens auf sinnliche Objecte da; denn die Denkgesetze sind nichts anderes, als eben die unveränderlichen Beziehungen des reinen Gedankens auf sinnliche Objecte. Das System der Denkgesetze ist also freylich nur durch

logische Spontaneität, d. i.: durch das unbegreifliche Anfangen des reinen Gedankens mit sich selbst, möglich. Es ist nicht durch die sinnliche Veränderlichkeit der Objecte gegeben. Es ist also, wenn wir es seinem rein-logischen Ursprunge nach bestimmen, ohne Zweifel System *a priori.* Aber dieser rein-logische Ursprung verschwindet im Denken selbst, so bald wir durch die Anwendung des Verstandes das Denken als etwas Mannigfaltiges entdecken. So bald ich den reinen Gedanken auf ein Object, und zwar, nach unsrer sinnlichen Natur unvermeidlich, auf eine Mannigfaltigkeit von Objecten beziehe, ist er nicht mehr reiner Gedanke; denn zu seiner Möglichkeit gehört eben so wohl die Mannigfaltigkeit der Objecte, auf die er sich bezieht, als das idealische Princip der Beziehung selbst. Wollen wir also ein System der Denkgesetze aus dem reinen Verstande entwickeln, so müssen wir uns dabey fortwährend auf eine gegebene Mannigfaltigkeit von Objecten beziehen, und nicht etwa aus einer eingebildeten reinen Natur des Subjects, — einem Undinge; denn das Subject hat nur dadurch eine Natur, daß es sich auf ein Object bezieht, — zu demonstriren anfangen.

Objecte also, und zwar sinnlich, in der mehrern Zahl, voraus gesetzt, bezieht sich der reine Gedanke nach Gesetzen, die nichts anderes als die unveränderlichen Verhältnisse des Mannigfaltigen zum einfachen Ich sind, auf diese Objecte; und eben durch diese Beziehungen wird das Denken eine Modification des Wissens. Nun müßte bey der Anerkennung dieser Beziehungen das absolute Wissens-Princip sich selbst verläugnen, wenn die unveränderlichen Denkgesetze nicht eben so wohl die logische Reflexion als die logische Determination betreffen sollten. Schon in der logischen Apodictik lernten wir die logischen Reflexions-Gesetze kennen. Auf diese Kenntniß beziehen wir uns jetzt, um Wiederhohlungen zu ersparen. Wir fanden mit diesen Gesetzen die unveränderlichen Gesichtspuncte des primitiven Denkens, das aller Synthesis empirisch voran geht. Wir konnten auch damahls diese Gesetze nicht anders als durch Voraussetzung des Mannigfaltigen verdeutlichen. Aber wir konnten sie nicht aus der sinnlichen Erkenntniß erklären, und werden noch weniger jetzt, da wir die transscendentale Natur der sinnlichen und intellectuellen Erkenntniß kennen gelernt haben, auf den Einfall gerathen, das einfache

Ich, das den logischen Reflexions-Gesetzen zum Grunde liegt, aus dem Mannigfaltigen der Perception abzuleiten. Die logischen Reflexions-Begriffe, Identität, Aehnlichkeit, Verschiedenheit und Widerspruch, können in transscendentaler Hinsicht Logismen heißen, weil sie die Principien der Subsumtion sind, durch die nachher in der Synthesis die Syllogismen entstehen. Reflexions-Gesetze heißen die durch diese Begriffe gedachten Denkgesetze, um sie von den logischen Determinations-Gesetzen zu unterscheiden, die im Kantischen Systeme Gesetze des reinen Verstandes heißen und durch Kategorien gedacht werden. Beyde vereinigt sind die Form des Denkens überhaupt. Die logischen Determinations-Gesetze aber sind die Form des reinen Verstandes, sofern Verstand das Vermögen der Synthesis ist.

Die empirische Synthesis bedarf keiner besondern Form. Indem die Vernunft bey der Bildung der Begriffe sich nach den Logismen unwandelbar regulirt, wird der Begriff logisch vollendet; denn das Princip der Einfachheit versteht sich immer von selbst, und die besondern Merkmahle jedes Begriffs werden durch die

Perception, nicht durch den Verstand gegeben. Weiter geht ein Begriff den andern logisch nichts an. Aber wenn Begriffe mit Begriffen in eine zweyte Synthesis gebracht werden und ein logisches Urtheil bilden sollen, so bedarf es dazu eines Verbindungsbegriffs, der, von der Perception unabhängig, die logisch getrennten und empirisch nur verwandten Begriffe vereinigt. Das System dieser Verbindungsbegriffe, durch welche nichts anderes als die Verbindung selbst, und zwar als Regel der logisch-nothwendigen Beziehung eines Begriffs auf den andern, also durchaus kein Object, sondern bloß die rein-intellectuelle Beziehung aller gedachten Objecte auf den reinen Gedanken gedacht wird, ist das System, der Kategorien. Ein solches System, als bloß logisches, d. i.: von allen Objecten abstrahirendes System, ist unmöglich: denn in dem reinen Denken, abstrahirt von allen Objecten, ist durchaus keine Mannigfaltigkeit; und ohne anerkannte Mannigfaltigkeit ist keine Verschiedenheit, und ohne diese keine Mehrheit von reinen Verstandesgesetzen und reinen Verstandesbegriffen möglich.

Aber als Transscendental-System, nach anerkannter Mannigfaltigkeit der Objecte überhaupt,

entsteht das System der Kategorien zugleich mit der intellectuellen Anerkennung der Objecte. Deßwegen ist es empirisch-gleichgültig, ob wir es als Erfahrungs-, oder als reines Verstandes-System behandeln. Deßwegen ist alle Mühe vergeblich, die man anwendet, um den absoluten Grund der Kategorien in eine willkührlich gedachte reine Natur der Intelligenz zu verlegen. Wir kennen diese Natur nur durch den reinen Gedanken, in welchem keine Mannigfaltigkeit von Gesetzen ist. Wir wissen nur, daß, wenn wir Objecte denken wollen, unser Denken in der Reduction der sinnlichen Verhältnisse auf rein-intellectuelle Verhältnisse, und durch diese in der gesetzmäßigen und bleibenden, also von jeder besondern Erfahrung unabhängigen, Beziehung aller Verhältnisse auf das einfache Ich besteht. Auf dieser Combination der Sinnlichkeit mit dem reinen Gedanken beruht die Einheit des Denkens in der menschlichen Intelligenz. Wir wissen von keiner andern. Der reine Gedanke: Ich denke; wird bestimmt in der menschlichen Intelligenz: Ich denke eine Mannigfaltigkeit von Objecten. Dieses Denken ist unmöglich ohne das begleitende Princip aller Man-

nigfaltigkeit, das ist: ohne Perception. Wo diese endigt, da vertritt entweder die Phantasie ihre Stelle und bringt Einbildungen hervor, oder alles Denken hat überhaupt ein Ende. Durch Abstraction von der Sinnlichkeit können wir reine Verhältnißbegriffe als Kategorien denken. Aber ohne die Sinnlichkeit wären wir auch dieser Abstraction nicht fähig; denn dasjenige, wovon wir abstrahiren, muß immer da seyn, während wir abstrahiren.

Die in der menschlichen Intelligenz unveränderlichen Verhältnisse der Synthesis des Mannigfaltigen zum einfachen Princip dieser Synthesis beruhen zunächst auf zwey Grundverhältnissen, die im Kantischen Systeme, wie es scheint, nicht sorgfältig genug von den eigentlichen Kategorien abgesondert werden. Sie heißen: reine oder ursprüngliche Möglichkeit und reine oder ursprüngliche Nothwendigkeit. Beyde liegen als reine Vernunft-Principien den Verstandes-Principien oder Kategorien zum Grunde und können nicht hinterher aus diesen gefunden werden: denn die Kategorien sind ja die Gesetze der Möglichkeit und Nothwendigkeit unsers intellectuellen Wissens; sie setzen also, um

als Kategorien denkbar zu seyn, die Möglichkeit und Nothwendigkeit als höhere Principien voraus; und wenn diese Principien selbst als Kategorien auftreten, haben sie schon ihren höhern Ursprung verläugnet. Wir können sie also, ihrer ursprünglichen Bedeutung gemäß, reine Formal-Ideen nennen.

Reine Möglichkeit ist das Ideal-Princip im vernünftigen Wissen, das ist: das reine Denken selbst, gedacht in Einem Begriffe. „Ich denke;“ heißt: „Ich bin in keiner Hinsicht gebunden, Dieses oder Jenes zu denken.“ Ich kann Alles, was ich als wirklich denke, mich selbst nicht ausgeschlossen, in Gedanken aufheben, und immer von vorn anfangen, als ob Nichts das Princip aller Principien wäre. Dies ist Möglichkeit in der reinsten Bedeutung. Absolut kann diese Möglichkeit in so fern heißen, als wir durch Denken uns nicht über den reinen Gedanken erheben können; und eben diesen Gedanken drücken wir durch den Begriff der Möglichkeit aus. Im Grunde mißbrauchen wir den Begriff des Absoluten überall, wo er durch ein In so fern bedingt werden muß. Sofern wir aber das Denken, das doch ohne das Wissen Nichts ist, als etwas Absolutes setzen, und so eine

Theorie denkend anfangen, erscheint denn auch, was zu erklären wir bisher nicht Gelegenheit hatten, das Absolute als Transscendental-Princip, = x. Als solches, und dadurch als Ideal-Princip, ist es der Richtungspunct alles Denkens, wenn wir das Warum zu dem Warum bis ins Unendliche suchen.

Wer das Princip der reinen Möglichkeit in den Begriff des Nicht-Widerspruchs setzt, verwechselt die reine Formal-Idee mit einem empirisch bedingten Begriffe, wie sich bald weiter zeigen wird. Wer das Ideal-Princip der reinen Möglichkeit mit dem absoluten Real-Princip verwechselt, täuscht sich selbst durch den Doppelsinn der Idee des Absoluten. Aus diesem Doppelsinne entsteht dann eine vermeinte Metaphysik als Wissenschaft des In sich Möglichen. Das In sich Mögliche ist, so weit die theoretische Philosophie entscheidet, ein reines Nichts. Das Mögliche überhaupt, als Object gedacht, ist Nichts; denn es entsteht nur durch den reinen Gedanken in der Abstraction von allen Objecten. *)

*) Es wäre der Mühe werth, ein Mahl eine besondere Geschichte des Begriffs der Möglichkeit zu schreiben. Man

Der Möglichkeit gegen über steht immer die Nothwendigkeit. **Reine Nothwendigkeit** ist das intellectualisirte Real-Princip, oder die unerlaßliche Beziehung des Denkens auf das Wissen, gedacht in Einem Begriffe. Wenn ich nach dem Ideal-Princip durchaus **nichts**, nicht einmahl mich selbst, absolut zu denken verbunden bin, so muß ich zugleich nach dem Real-Princip mein Denken durchaus mit **etwas** anfangen, wobey es schlechthin sein Bewenden hat. Nun sind beyde Principien, das Ideal- und Real-Princip, beym wirklichen Denken unzertrennlich. Deßwegen entsteht ein unvermeidlicher Widerspruch, so bald wir beyde **metaphysisch** vereinigen wollen, als ob das

würde dadurch den Geist der Systeme in ein Licht stellen können, bey dem man ohne Zweifel manche überraschende Entdeckung machen würde. **Aristoteles** nennt schon den **Verstand** überhaupt das Vermögen der Möglichkeit. Man sehe in den Büchern *de Anima*, Lib. III, C. 5. Sollte er dabey nicht dasselbe gedacht haben, was wir in der Apodictik das reine Denken nennen? — Wer ein Beyspiel sehen will, wie die Metaphysik sich krümmt, wenn sie den Begriff des Möglichen in **metaphysischer** Bedeutung durchsetzen will, lese den Brief von Leibnitz in seinen Werken, Tom. II, Pars I, p. 325. Man fragt billig, wo

Mögliche die Bedingung des Wirklichen wäre. Ist durchaus Alles möglich, so ist durchaus nichts nothwendig. Ist Alles nothwendig, so ist durchaus nichts Anderes möglich. Was wir von diesem Widerspruche der Möglichkeit mit der Nothwendigkeit denken? Die Natur des Denkens selbst; nichts weiter. Das Nothwendige, sofern es gedacht und dem Möglichen in Begriffen entgegen gestellt wird, ist, wie das Mögliche, Nichts. Beyde Begriffe mögen immerhin collidiren. Sie sollen auch nie vereinigt werden; denn nur durch ihre Trennung ist Denken möglich. Was wir zuletzt als absolut-nothwendig denken, ist freylich die absolute Realität selbst. Aber wir würden uns sehr verrechnen,

denn die Möglichkeit bleibt, wenn Alles, was ist, vermöge seiner Natur oder nach dem Systeme der besten Welt nothwendig ist. Darauf antwortet Leibnitz: „Es ist sehr wahr, daß Alles, was nicht ist, nicht gewesen ist, und nicht seyn wird, auch nicht möglich ist, wenn man unter möglich so viel als mit-möglich, (*compossible*,) versteht. Aber eine andere Frage ist: ob etwas absolut möglich ist; und dieses ist, was keinen Widerspruch enthält.“ — Leibnitz führt Beyspiele an, die ihm sein Gegner vorgelegt hatte. Aber was beweiset dieses Alles? — Man folgere nur mit unbefangenem Verstande!

wenn wir diese noch ein Mahl mit dem Begriffe der Nothwendigkeit verwechselten. Die absolute Realität beruht auf sich selbst und wird, weil sie in und mit uns selbst ist, in und mit uns selbst unmittelbar durch absolute Urtheilskraft anerkannt. Der Begriff der Nothwendigkeit ist nur die bleibende Tendenz des Ideal-Princips auf das Real-Princip.

Möglichkeit und Nothwendigkeit in der reinsten, d. i.: ursprünglichen, Bedeutung sind also Vernunftbegriffe, nicht bloß Verstandesbegriffe. Sie sind die regulativen Principien aller intellectuellen Determination. Aus beyden entspringt das System der Kategorien.

Kategorien, oder bleibende Gedankenverhältnisse, durch deren unabänderliche Zusammenstimmung die Einheit des Denkens erhalten wird, bilden sich als Begriffe durch das Denken selbst, wenn wir erstens, der absoluten Reflexion gemäß, Subject und Object einander entgegen stellen, zweytens, der Perception gemäß, eine Mannigfaltigkeit von Objecten voraus setzen, und drittens, den reinen Vernunft-Principien gemäß, die Möglichkeit mit der Nothwendigkeit in eine Erfahrung übertragen.

1. Fangen wir zuerst mit dem Subjecte an und setzen dieses als denkendes Subject, so denken wir nothwendig ein bleibendes Grundverhältniß desselben zu gedachten Objecten. Es muß etwas, um Erkenntniß subjectiv zu werden, objectiv unter Bedingungen stehen, die dem denkenden Subjecte als sein transscendentaler Standpunct erscheinen. So entspringen als bleibende Verhältnisse des denkenden Subjects zu allen gedachten Objecten die im Kantischen Systeme so genannten Kategorien der Modalität. Sie heißen: Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Hier haben wir die Begriffe der Möglichkeit und Nothwendigkeit in einer ganz andern, nämlich secundären, Bedeutung. Und eben so kommt der Begriff der Wirklichkeit hier in secundärer Bedeutung vor.

Secundäre Möglichkeit ist intellectuelle Determination aller Verhältnisse des Mannigfaltigen unter die Bedingung der Einheit des Denkens. Das Princip der Einheit des Denkens ist das Ich kraft des reinen Gedankens. Indem diesem Gedanken jeder andere Gedanke untergeordnet wird, heben zwey Begriffe, die ich gegen das Princip der Einheit des

Denkens zu einem logischen Etwas combiniren will, in der Combination sich selbst auf und geben vereinigt Nichts. Dazu wird aber erfordert, daß der Verstand beyder Begriffe schon mächtig ist und beyde durch Merkmahle der Wirklichkeit schon als Etwas gedacht hat. Deßwegen ist die Möglichkeit, über die hier geurtheilt wird, bloß secundär.

Die secundäre Möglichkeit erscheint uns zuerst als empirische Möglichkeit. Hölzernes Eisen ist etwas Unmögliches; denn durch die Merkmahle des Holzes habe ich die Merkmahle des Eisens ausgeschlossen, um Holz zu denken. Will ich nun hinterher beyderley Merkmahle vereinigen, um einen neuen Begriff durch diese Vereinigung zu bilden, so zerstöre ich die Einheit des Denkens, indem ich zurück nehme, was ich vorher annahm. Blaues Gras aber nenne ich etwas Mögliches; denn durch die Merkmahle des Grases habe ich die blaue Farbe nicht ausgeschlossen, ungeachtet das Gras gewöhnlich grün ist. So entspringt die empirische Möglichkeit, die auf gutes Glück so lange gilt, bis wir, durch neue Erfahrungen belehrt, uns genöthigt finden, unsre Begriffe zu ändern. So hält der Bauer vieles für möglich, was der Gelehrte unmöglich nennt;

und vieles, was dem Einfältigen unmöglich scheint, macht der Kluge möglich. Wollen wir aber bey unsrer Beurtheilung der empirischen Möglichkeit nicht uns selbst gröblich mißverstehen, so müssen wir uns nicht einbilden, in diesen Urtheilen irgend eine Art von metaphysischer Tendenz gefunden zu haben. Hippogryphen, Basilisken, Einhörner, und was nur irgend eine wilde Phantasie erträumen mag, ist empirisch-möglich, indem es denkbar ist. Die bisherige Erfahrung, die keine Art von nothwendiger Combination künftiger Objecte enthält, kann unmittelbar nie entscheiden, ob wir nicht in der nächsten Minute erleben werden, was unsers Wissens noch kein Sterblicher erlebte. Aber als empirisch-vernünftige Geschöpfe bestimmen wir uns durch Inductionen zur logisch-natürlichen Erwartung des Künftigen nach unserer Kenntniß des Vergangenen und Gegenwärtigen.

Die secundäre Möglichkeit zeigt sich zweytens als mathematische Möglichkeit. Die mathematische Möglichkeit unterscheidet sich von der empirischen dadurch, daß die Merkmahle aller mathematischen Begriffe einander wechselseitig und unveränderlich bestimmen so daß in diesem Felde ein Begriff mit dem andern stehen

oder fallen muß. Aus Gründen, die die transscendentale Aesthetik untersucht hat, sind die Merkmahle jedes mathematischen Begriffs nothwendig wie die gesammte Mathematik; und unter dieser Nothwendigkeit steht die empirische Möglichkeit. Was irgend einem mathematischen Gesetze widerspricht, ist nicht nur ungereimt, sofern auch die Mathematik unter der Einheit des Denkens steht: wir können auch mit apodictischer Gewißheit voraus sagen, daß in der Erfahrung nie etwas der Art vorkommen wird; denn alle Perception erfolgt unter jenen Gesetzen. Also läßt sich das Mathematisch-Mögliche für alle künftige Erfahrungen berechnen. Dasselbe findet Statt bey allen Combinationen der Körperkräfte, sofern wir diese nach den unveränderlichen Gesetzen der Statik und Mechanik beurtheilen, die alle mit den Formen des Raums und der Zeit als Bedingungen der Erfahrung überhaupt gegeben sind. Aber auch die mathematische Möglichkeit in ihrem ganzen Umfange ist bloß secundäre Möglichkeit. Ich kann mir, nach Belieben, Intelligenzen denken, die nicht, wie wir, in Raum- und Zeitverhältnissen urtheilen; und die ganze Mathematik wird für sie null seyn. Hat doch schon in unserm moralischen Bewußt-

seyn das Reich der mathematischen Combinationen ein Ende!

Die dritte Art der secundären Möglichkeit ist die logische Möglichkeit. Diese beruht auf der Einheit der verschiedenen Denkgesetze unter einander. Kein Denkgesetz kann dem andern widersprechen, wie sich von selbst versteht.

Diese drey secundären Möglichkeiten fassen wir zusammen in den Begriff der secundären Möglichkeit überhaupt und denken in dieser die Einheit des Denkens in jeder Beziehung als Bedingung des vernünftigen Anerkennens der gedachten Objecte. Wir sehen diese Bedingung als zur Natur des Subjects gehörig an. Alles dieses ist aber nichts als Gedanke. Wir kommen mit der secundären Möglichkeit nicht aus dem Kreise der Vorstellungen hinaus, die wir nur auf das Ideal-Princip reduciren. Nichts als logische Selbsttäuschung führt uns irre, wenn wir in den Combinationen der Real-Begriffe nach dem Begriffe der Möglichkeit eine besondere Art von Real-Princip, und dadurch einen letzten Grund des Wissens zu entdecken uns einbilden.

Was von der secundären Möglichkeit gilt, paßt größten Theils auch auf die secundäre Nothwendigkeit. Wir definiren ja sogar das Nothwendige als dasjenige, dessen Gegentheil unmöglich ist. Mit dieser Definition können wir denn doch nicht wohl das Absolut-Nothwendige, das ist: die absolute Realität selbst, von unsern Gedanken abhängig machen wollen. Aber die secundäre Nothwendigkeit, die nichts weiter als ein bleibendes Gedankenverhältniß ist, steht allerdings unter der Möglichkeit des Denkens; denn diese Nothwendigkeit ist nichts anderes als der intellectuelle Inbegriff der unveränderlichen Gesetze, die unsre Intelligenz zu der besondern Art von Intelligenz machen, von der wir allein Kenntniß haben.

Es gibt mathematische und logische Nothwendigkeit, weil es Anschauungs- und Denkgesetze gibt. Beyde Nothwendigkeiten aber bedeuten nichts als das Denken müssen nach einer Erkenntnißart wie die menschliche. So bald wir eine andere Erkenntnißart als möglich denken, verschwindet die Nothwendigkeit, die unser menschliches Denken regulirt. Diesen intellectuellen Rückfall der Nothwendigkeit in den Schooß der Möglichkeit nennen wir Zufall; und auch

der ist nichts als ein Begriff. Absoluter Zufall, als ein Real-Princip gedacht, wie ihn Epicur in seinem Welt-Systeme herrschen ließ, ist ein Unding. Das Reich des Zufalls ist die Erfahrung, weil keine gegenwärtige Perception durch sich selbst irgend eine künftige Perception ausschließt. Deßwegen gibt es keine empirische Nothwendigkeit, man müßte denn das Gefühl des Unvermögens, sich in einem Augenblicke von den Bedingungen dieses Augenblicks loszureißen, gefühlte Nothwendigkeit nennen und so eine augenblickliche Nothwendigkeit von der andern verjagen lassen. Die Nothwendigkeit in der Association der Vorstellungen nach dem bekannten Gesetze der Aehnlichkeit und Gleichzeitigkeit ist keinesweges empirisch, denn sie gründet sich auf das logische Reflexions-Gesetz, verbunden mit dem Anschauungsgesetze. *)

*) Auf der Verwechselung der secundären Nothwendigkeit mit der ursprünglichen oder primitiven beruht Leibnitzens Beweis des Daseyns Gottes aus der Zufälligkeit der Welt. Die Welt ist ohne Zweifel in meinen Gedanken zufällig; denn ich kann, nach Belieben, jeden Augenblick eine andere Welt = x denken. Schade nur, daß dadurch

Endlich gehört in diese erste Kategorien-Classe noch die secundäre Wirklichkeit. Sie ist der Begriff, durch den wir nach Gesetzen jede Vorstellung, indem wir sie subjectiv als zu uns gehörig ansehen, auf das absolute Real-Princip beziehen. Diese secundäre Wirklichkeit kommt und verschwindet jeden Augenblick. Wir denken durch sie nichts weiter, als daß der Gegenstand unsers Denkens in unsern Gedanken für diesen Augenblick nicht $= x$, sondern durch irgend eine Perception begründet ist. Höher können wir uns mit diesem Begriffe nicht heben. Sofern nun auch jeden Gedanken eine Perception begleitet, ist auch das Mögliche wirklich, nämlich als Gedanke, indem wir wissen, daß wir es denken.

2. Fangen wir die Ordnung unsrer Begriffe mit den gedachten Objecten an, so denken wir nothwendig ein nothwendiges, wenn gleich bloß intellec-

die Realität unsrer als wirklich gegebenen Welt weder gehemmt noch gefördert wird. Auch hätte Leibniz eben so gut beweisen können, daß auch die Gottheit zufällig ist; denn auch von ihr, wie von allem Wirklichen, können wir ja abstrahiren und uns das Gegentheil, wenn gleich nur $= x$, denken, so oft wir wollen.

tuelles Verhältniß der Objecte zu einander. Die Begriffe, durch die wir dieses Verhältniß denken, sind die im Kantischen Systeme vorzugsweise so genannten Kategorien der Relation.

Um ein intellectuelles Verhältniß der Objecte zu einander zu denken, müssen wir zuerst das Object überhaupt intellectualisiren, das heißt: es als einen Begriff anerkennen. Als Begriff ist das Object nicht ausgedehnt; also ist es, in unsern Gedanken nämlich, einfach. Die Prädicate, durch die wir Objecte der Perception gemäß denken, sind von mancherley Art. Sie sind durch die Perception, also sinnlich, und nicht durch den bloßen Begriff des Objects gegeben. Nun soll aber das Object bloß als Begriff seiner intellectuellen Wirklichkeit nach anerkannt werden. So wird es durch Abstraction, indem wir alle sinnliche Prädicate fallen lassen, eine einfache Substanz, also eben das, was das Ich ist, wenn wir dieses, durch eine leichte Versetzung der Begriffe, als Object denken. Was wir nur irgend als wirklich denken, ist in unsern Gedanken nothwendig entweder einfache Substanz oder zusammen gesetzt aus einfachen Substanzen. Das Zusammengesetzte aber muß doch

aus Etwas zusammen gesetzt seyn, das den letzten Grund seines Seyns nicht in der Zusammensetzung haben kann. So gerathen wir wieder auf die einfache Substanz als den Grund aller Zusammensetzung, wenn wir gleich in Ewigkeit nicht begreifen werden, wie aus dem Einfachen, und folglich Nicht-Ausgedehnten, jemahls etwas Zusammengesetztes und Ausgedehntes werden kann. Also setzen wir das Object in unsern Gedanken zuletzt nur in so fern als wirkliches Object, als es einfache Substanz ist. Nun wollen wir aber, dem Gesetze der Perception gemäß und um unsern Verstand anzuwenden, wirkliche Objecte im Raume beurtheilen. Daß im Raume nichts Einfaches vorhanden seyn kann, daran denken wir nicht. Sofern nun jedes Object der äußern Welt im Raume als wirkliches Object gedacht wird, bevölkern wir den Raum mit einfachen Substanzen. Haben wir den Raum mit einfachen Substanzen angefüllt, so müssen wir die Substanzen auf einander beziehen, weil wir sie sonst nicht in einer Synthesis, d. i.: logisch, beurtheilen könnten. Indem wir nun bey allen logischen Beurtheilungen eine Gedankenwelt von Substanzen beurtheilen, machen wir durch die Synthesis, das ist: in Gedanken, jede Substan-

von jeder andern Substanz abhängig. Die Summe der Substanzen in wechselseitiger Abhängigkeit ist die Natur. Der Begriff, durch den wir die Natur als ein intellectuelles und aus Substanzen bestehendes Ganzes im Raume denken, ist die im Kantischen Systeme so genannte Kategorie der Gemeinschaft.

Aber wir denken die Natur als etwas Aeußeres nicht nur im Raume; wir denken sie auch in der Zeit. In der Zeit verschwindet jede Vorstellung, und folglich auch jedes Object, sofern dieses für uns nichts als Vorstellung ist. Sofern aber das Object gedacht und folglich Substanz ist, kann es nicht verschwinden. Also denken wir die bleibenden Substanzen als veränderlich, d. i.: nicht bleibend in ihrer Art zu seyn, ohne daß sie dadurch aufhören, dieselben Substanzen zu seyn. Diese Veränderungen denken wir nun verschwindend. Die Reihe der verschwindenden Veränderungen nennen wir Begebenheiten. Statt der Substanzen, die wir den Begebenheiten als bleibend zum Grunde legen, beurtheilen wir in Zeitverhältnissen Begebenheiten und bringen diese in eine Synthesis. So wird Begebenheit abhängig von Begebenheit, und zwar natürlich die spätere von der frühern; denn wir den-

ker in Zeitverhältnissen, wo das Gegenwärtige aus dem Vergangenen und das Künftige aus dem Gegenwärtigen entspringt. So knüpfen wir das Band der Ursachen und Wirkungen; und um es irgend wo anzuknüpfen, denken wir eine letzte Ursache, wenn wir nicht anders Lust haben, das ganze Band nach beyden Seiten hin in das Unendliche fliegen zu lassen. Die Beurtheilung aller gedachten Begebenheiten als Ursachen und Wirkungen wäre dann die in der Natur des Denkgeschäfts liegende Kategorie oder Regel der Causalität.

Die Einwendungen, die gegen diese logisch-transscendentale Erklärung der Causalität gemacht werden können, sind übrigens zum Theil gar so unbedeutend nicht, wie einige Kantianer zu glauben scheinen. Der Begriff der Ursache coincidirt mit dem Begriffe der Kraft, sofern dieser mehr als Kategorie ist. Wer glaubt, daß er einen Willen hat, durch den er sich selbst einen Werth geben kann, und wer diesen Willen als eine Kraft denkt, wird doch wohl im Ernste nicht diese Kraft für eine bloße Kategorie halten. Eben so wenig wird jemand, der weiß, was er denkt, den reellen Widerstand, den unser Wille findet und

den wir als Gegenkraft denken, für eine bloße Kategorie auszugeben gesonnen seyn. Auch was in der Mechanik Kraft und Last heißt, dürfen wir, um es für mehr als Kategorie zu halten, nur ein Mahl mit unserer Kraft messen. Das Gewicht, das ich, so gern ich will, nicht heben kann, ist stärker als ich; also, als Ursache meines Unvermögens, im gegebenen Falle die bestimmte Veränderung zu bewirken, doch wohl eine mehr als logische Ursache. Dies nur als Anmerkung für die Theoristen, die sich und die Natur hinlänglich zu verstehen meinen, wenn sie das logische Formal-Gesetz der Ursache und Wirkung, das nach der transscendentalen Erklärung nur die Succession der Vorstellungen betrifft, in keiner Bedeutung als ein Real-Gesetz gelten lassen wollen. Die Ausführung dieses reichhaltigen Thema wird in der practischen Apodictik folgen. Was wir durch unsre transscendentale Erläuterung gefunden haben, ist unterdessen das Denkgesetz der Causalität. Wenn wir dieses als ein allgemeines und keiner Ausnahme unterworfenes Gesetz in die Natur übertragen, so beurtheilen wir freylich zunächst nur unsern Verstand, die Natur aber nur indirect als gedachte Natur.

9. Mit den Kategorien, die wir jetzt, geleitet durch die Kantischen Entdeckungen, kennen gelernt haben, würde der Inbegriff aller nothwendigen Gedankenverhältnisse, so wie sie sich in unserm Verstande finden, erklärt seyn, wenn wir nicht durch Denken einen Unterschied zwischen dem machten, was bloß intellectuelle, und dem, was auch äußere Wirklichkeit hat. Dieser Unterschied ist freylich wieder bloß ein gedachter Unterschied; denn die intellectuelle Wirklichkeit ist bloß eine gedachte Wirklichkeit: aber von nothwendiger Denkart ist auch hier nur die Rede.

Nach nothwendiger, d. i.: im Denken selbst gegründeter, Denkart verdoppeln wir also die nothwendigen Gedankenverhältnisse, indem wir Objecte überhaupt, gedachte nämlich, von den sinnlich-gedachten Objecten unterscheiden. Sofern wir nun die letzten als ausgedehnt denken, also so denken, wie sie im Verstande nicht Objecte seyn können, beziehen wir sie zum zweyten Mahle so wohl auf einander, als auf das denkende Subject. So entspringen die im Kantischen Systeme so genannten Kategorien der Quantität und der Qualität.

Jedes sinnliche Object ist für unsern Verstand ein Quantum, d. i.: ein Inbegriff extensiver Verhältnisse in Raum und Zeit. Das Quantum ist gleichsam die mathematische Substanz des sinnlichen Objects. Jedes Object, als Quantum gedacht, ist eine sinnliche Einheit. Mehrere dieser Einheiten, in einer Synthesis vereinigt, machen eine Vielheit. Wird die Vielheit, die in jeder mathematischen Synthesis nothwendig ist, = x als nothwendig, aber noch unbestimmt, d. i.: noch nicht rein aufgelöset in ihre Einheiten, gedacht; so ist sie die unbekannte Größe, die als das letzte Glied einer Gleichung durch die andern Glieder bekannt wird, wenn wir rechnen, d. i.: die Verhältnisse gegebener Vielheiten nach dem Princip der Einheit zu entdecken suchen. Wird die Vielheit schon durch ihre Einheiten bestimmt gedacht, so heißt sie eine Zahl und braucht nicht erst durch Rechnen gefunden zu werden. Nun ist keine Vielheit ihrer intellectuellen Natur nach die letzte. Es gibt keine höchste Zahl, denn die Reihe der Einheiten ist unendlich, weil sie auf willkührlichen Wiederhohlungen der Einheit beruht und es nur von uns abhängt, immer eine neue Einheit hinzu zu denken. Eben so gibt es

keine kleinste Zahl, wenn wir uns erlauben, — und in Gedanken geht Alles an, was nicht den Denkgesetzen entgegen ist, — die Einheit als ein geschlossenes Ganzes in Theile zu zerlegen und diese mit Zahlen zu bezeichnen, die dann bestimmte Theile der Einheit, d. i.: Brüche, sind. Nun machen alle Brüche, wieder vereinigt, die Einheit aus; mehrere Einheiten vereinigt geben Zahlen auf Zahlen; und weil eine letzte Zahl ein Unding ist, so bleibt dem Verstande, wenn er die Reihe schließen will, nichts übrig als ein intellectueller Machtspruch, den wir mit dem Worte: Allheit, bezeichnen.

Wenig Begriffe sind so oft verkannt und gemißbraucht worden, als dieser mathematisch-logische Begriff der Allheit. Und warum? Weil man ihn, ohne alle Befugniß, bloß vom Sprachgebrauche betrogen, mit dem Absoluten verwechselte und nun nach einer Allheit der Dinge an sich zu fragen anfing. Die numeräre oder eigentliche Allheit ist ein nothwendiger, aber secundärer Begriff, das heißt: ein Begriff, den wir, als sinnlich denkende Geschöpfe, in alle unsre Urtheile übertragen, weil wir, als sinnlich denkende Geschöpfe, eine Mannigfaltigkeit von Ob-

jecten beurtheilen und diese Mannigfaltigkeit als Vielheit ergreifen, so bald wir die Objecte in eine Synthesis bringen. So viel wir nun gerade der Objecte zur Synthesis im gegebenen Falle bedürfen, so viele machen dann die relative oder comparative Allheit aus, die, so bald wir nur wollen, jeder Zahl gleich ist. Daß aber aus dieser comparativen oder relativen Allheit nie eine absolute werden kann, ist einleuchtend. Das Absolute ist kein Viel und kein Wenig. Es ist gar kein Quantum. Wäre es ein Quantum, so müßte es sich, wenn auch nur in Gedanken, vermehren und vermindern lassen. Das Absolute aber, auch nur in Gedanken, vermehren oder vermindern, heißt: aufhören, zu denken; denn nur das, über welches hinaus gar nichts denkbar ist, ist das Absolute. — Diese Bemerkungen lassen sich auch als Vorrede zu dem transscendentalen Schlußkapitel ansehen, dem wir uns nun bis auf den letzten Schritt genähert haben.

Um der Vollständigkeit des Systems willen müssen wir aber auch noch der in der Kantischen Schule so genannten Kategorien der Qualität erwähnen. Sie sind ganz denen der Quantität analog. Auch sie beruhen auf der Verdoppelung der Gedankenverhältnisse

durch die Unterscheidung gedachter Objecte überhaupt von sinnlich gedachten. Als intellectuelle Bestimmungen sinnlicher Objecte denken wir nothwendige Verhältnisse dieser Objecte zu dem denkenden Subjecte. Unter diesen ist die erste die Bestimmung des sinnlichen Objects, als eines solchen, seiner sinnlichen, d. i.: in der Perception, nicht als Ding an sich und auch nicht als Gedankending oder einfache Substanz, vorhandenen Wirklichkeit. Dies ist die in der Kantischen Tafel, vermuthlich in der Verlegenheit, eine schicklichere Benennung zu finden, vorzugsweise so genannte Realität eigentlich das sinnliche Etwas oder die Realität der Empfindung. In der Anwendung coincidirt diese Realität mit der Wirklichkeit überhaupt. Der Mangel sinnlicher Wirklichkeit ist das sinnliche Nichts, z. B. im Begriffe des Schattens, der Kälte u. s. w. Dieses sinnliche Nichts setzt aber den Begriff des absoluten Nichts voraus, das schon in dem reinen Gedanken oder der Abstraction überhaupt enthalten ist und unmittelbar mit der primitiven Möglichkeit aus dem Ideal = Princip theoretisch entspringt; denn eben darin besteht die primitive Möglichkeit, daß wir nach Gefallen alles Wirkliche in Ge-

denken aufheben, also Alles auf Nichts reduciren können. *)

Zwischen dem sinnlichen Etwas und Nichts liegt als Begriff in der Mitte das Unbestimmte, d. i.: etwas, worüber wir nicht entscheiden, wiefern, — denn in irgend einer Bestimmung muß es seyn, — es Etwas oder Nichts ist. Wenden wir auf dieses Unbestimmte, — und am Ende ist die sinnliche Realität immer in mehrern Rücksichten unbestimmt, — durch eine neue Combination der Denkformen den Begriff der

*) Diese Speculation mag denn auch wohl den Religionsstifter Fo zu dem erhabenen Dogma veranlaßt haben, das er sterbend als die heiligste Wahrheit seinen Schülern hinterlassen haben soll. Der Grund aller Dinge ist Nichts; soll das Testament des Fo gewesen seyn. Wir lachen darüber, wie über die Zahlen-Metaphysik des Pythagoras, und haben freylich gut Lachen, da unsre Philosophie durch so viele Philosophien vorbereitet ist. Aber man denke sich in die Lage eines philosophirenden Geistes, der den Widerstreit der Möglichkeit und Nothwendigkeit entdeckte und sich in seine Entdeckung noch nicht zu finden wußte. Wenn der Grund des Wissens mit dem Princip des Denkens einerley ist, so müssen wir mit Fo sagen: Der Grund aller Dinge, (im Denken nämlich,) ist Nichts.

Quantität an, so entsteht der Begriff der Gradation, der in der Kantischen Vernunft-Kritik vortrefflich erläutert, wenn gleich nicht deutlich auf die Kategorie der sinnlichen Unbestimmtheit zurück geführt ist.

* * *

So hätten wir denn einen neuen Versuch gewagt, die von den Kantianern immer wiederhohlte und vertheidigte und von den Anti-Kantianern immer angefochtene Tafel der Kategorien im Geiste unsrer Apodictik darzustellen. Ob sie in dieser Darstellung noch die ächte Kantische Tafel ist, ist eine historische Frage, deren Beantwortung nicht hierher gehört. Das Resultat des Systems der Kategorien nach unsrer Exposition ist eine Bestätigung, nicht ein erster Beweis der Wahrheit, daß aus dem Denken nie ein Wissen entspringt; mit andern Worten: daß Denken nichts weiter ist als eine bestimmte Modification des als zuverlässig schon voraus gesetzten Wissens. Der Beweis dieser Wahrheit ist im Kapitel von der Intelligenz geführt worden. Denken heißt: die durch das absolute Real-Princip anerkannten Objecte auf das Ideal-Princip oder den rei-

nen Gedanken, der mit dem logischen Ich Eins ist, reduciren. Die Gesetze dieser Reduction sind die Kategorien. Nun läßt sich die absolute Realität, ohne deren Selbstanerkennung die Objecte Hirngespinste sind, diese Reduction auf das Ideal-Princip so wenig gefallen, daß unser Denken sich selbst vernichtet, so bald wir eine solche Reduction versuchen. Nur durch die Beziehung des einfachen Ideal-Princips auf einen mannigfaltigen Stoff entsteht Synthesis. Das Absolute aber ist ohne alle Mannigfaltigkeit und überhaupt durch kein Prädicat bestimmbar. Die Mannigfaltigkeit beruht einzig und allein auf der Perception und Phantasie. Sie ist deßwegen nie in zwey Augenblicken dieselbe. Sie kommt, verschwindet und wechselt unablässig, so wie die Zeit die Reihe der Vorstellungen mit sich fortreißt. Selbst die Mannigfaltigkeit der Begriffe gehört, wie schon in der logischen Apodictik gezeigt werden konnte, ursprünglich der Sinnlichkeit an; denn alle Begriffe sind als Begriffe, d. i. sofern sie aus dem reinen Denken entspringen, durch dasselbe Merkmahl der Einfachheit bestimmt, also eigentlich als Begriffe gar nicht von einander zu unterscheiden. Als den Grund der Mannigfaltigkeit den-

ken wir nun die absolute Realität. Diese setzen wir durch absolute Urtheilskraft als nothwendig voraus, wenn wir den reinen Gedanken als ein Urtheil ergreifen und das Ideal-Princip als logisches Formal-Princip unsrer Wissenschaft anerkennen. Den Grund der Mannigfaltigkeit, oder, was dasselbe sagt, den Grund der Erfahrung, in Begriffen beurtheilen wollen, heißt: dasjenige durch Synthesis, also als etwas Mannigfaltiges, bestimmen wollen, was zur Möglichkeit einer solchen Bestimmung immer voraus gesetzt werden muß.

Unabhängig von der Deduction der Kategorien in der Kantischen Vernunft-Kritik, die immerhin entweder im Geiste unsrer Apodictik gedacht und ausgeführt, oder, wie unsre neuesten Idealisten wollen, nur auf einen neuen Idealismus angelegt seyn mag, dem unsre Apodictik geradezu widerspricht, fließen aus der transscendentalen Analyse unsrer Intelligenz und ihrer Kategorien nach der Idee des absoluten Real-Princips unter andern diese Wahrheiten:

Erstens. So gewiß das Ich das Princip alles Denkens ist, so gewiß ist es nicht das absolute Princip des Wissens: denn es entspringt, rein-

theoretisch bestimmt, mit dem Denken, ohne daß wir begreifen, wie, und gibt als reines Ideal-Princip, oder, was dasselbe sagt, als Princip der absoluten Möglichkeit, durchaus keine Basis der Wirklichkeit, die es vielmehr, um als absolutes Subject sich selbst zu denken, voraus setzt, wie denn auch alles übrige Denken nichts anderes als ein endloses Voraussetzen ist.

Zweytens. So gewiß die absolute Realität, in der sich das Subject mit allen seinen Objecten verliert, durch Denken nie erreicht werden kann, indem sie vielmehr, denkbar nur durch Voraussetzung, nicht anders als in der absoluten Urtheilskraft anerkannt wird, wo der Unterschied zwischen Seyn und Wissen verschwindet: so gewiß ist eine Metaphysik als Wissenschaft der absoluten Realität in Grundsätzen nach dem Princip der Möglichkeit, d. i.: nach dem Ideal-Princip, eine sich selbst widerlegende Verirrung des menschlichen Tiefsinnes.

Eilftes Kapitel.

Beschluß der transscendentalen Apodictik.

Von der systematischen Ausführung der Idee des Wissens in ihren nothwendigen Bestimmungen durch Sinn und Verstand kehren wir zu dem Standpuncte um, von dem wir ausgingen. Wir ergreifen eben diese Idee des Wissens, so wie sie auch vor der systematischen Ausführung unmittelbar durch sich selbst verstanden werden muß, wenn sie überall verstanden werden soll.

Wir haben den Unterschied zwischen Sinn und Vernunft, sofern die Vernunft als ein Princip des Wissens angesehen wird, dadurch aufgehoben, daß wir beyde, den Sinn und die Vernunft, auf dasselbe absolute Real-Princip zurück führten, ohne welches wir so wenig wüßten, daß wir vernünftig sind, als, daß wir empfinden. So haben wir rein-theoretisch den Scepticismus in das Dilemma geführt, wo er entweder das absolute Real-Princip läugnen, oder mit unsern indirecten Schlüssen auch unser System zugeben muß. Läugnet er das absolute Real-Princip,

so läugnet er, wie wir gefunden haben, zugleich den Grund seines Läugnens. Die Widerlegung des vernünftigen, d. i.: nicht mit Widersinn und Widerspruch zufriedenen, Skepticismus ist der reine Gewinn der transscendentalen Apodictik.

Wenn nun aber nach einer Philosophie gefragt wird, bey der sich unser Bewußtseyn beruhigen kann, so ist keine Lehre trostloser und selbst der moralischen Forderung unser selbst kränkender widerstreitend, als das Resultat der transscendentalen Apodictik. Deßwegen wandte sich auch vermuthlich mancher wohlgesinnte Zweifler unwillig von ihr weg und verlor über Machtsprüchen, durch die er sein Ich retten wollte, den Faden des Zusammenhanges zwischen der Theorie und Praxis. Die transscendentale Apodictik ist reine Theorie. Selbst der practischen Formeln, z. B. der Ausdrücke: Thätigkeit des Verstandes, Handlung des Denkens, u. s. w., muß sie sich geflissentlich enthalten. Als reine Theorie, bey der wir ganz vergessen müssen, daß wir practische Wesen sind, wollen denn auch die Resultate der transscendentalen Apodictik verstanden seyn.

Erstens. Wir können nicht bezweifeln, daß wir bey aller Beurtheilung der Objecte unsre eigne Realität immer voraus setzen. Alles Wissen ist Beziehung des Subjects auf Objecte. Nun können wir in der Abstraction jedes besonders gegebene Object aufheben, ohne uns, als das erkennende Subject, mit aufzuheben. Also setzen wir getrost unser eignes Seyn dem Seyn der Objecte voraus, und haben ganz Recht, wenn wir damit nichts weiter als eine zulässige Regulirung unsrer Begriffe in Gedanken haben.

Fragen wir aber nach dem Ursprunge unsrer Begriffe, um uns, als erkennende Wesen, den erkannten Dingen apodictisch entgegen zu stellen, so ist keine Theorie vermögend, uns zu dieser Entgegenstellung zu berechtigen. Alle Begriffe verlieren sich in der absoluten Realität. Diese läugnen oder bezweifeln, heißt: das Läugnen und Zweifeln selbst aufheben. Warum wir sie aber nicht läugnen oder nur vernünftig bezweifeln können, davon wissen wir durchaus nichts; denn das Princip alles Wissens, das ist: die absolute Urtheilskraft, ist zugleich das absolute Real-Princip, so daß wir sagen dürfen: Die absolute Realität erkennt in uns sich selbst an. Wie; — da-

von begreifen wir nichts, weil wir nur durch das absolute Real-Princip überall etwas begreifen

„Aber so erkenne ich denn doch mich selbst an," sagt der Idealist, „und im Grunde bloß mich selbst; denn die absolute Urtheilskraft ist ja meine Kraft. Sie ist ja in mir. Ich bin es, der urtheilt." — Wir antworten: Weißt du auch, was du sagst? Du sprichst, der logischen Voraussetzung des Ich vor dem Etwas gemäß, sehr richtig. Bedenkst du denn aber nicht die transscendentale Nothwendigkeit der entgegen gesetzten Voraussetzung des Etwas vor dem Ich? Du setzest billig Dich als Subject jedem besonders gegebenen Objecte voraus. Weißt du denn aber nicht, daß du selbst, als Subject gedacht, nur in so fern Subject bist, als dir gegen über ein Object überhaupt steht? Du setzest logisch Dich = x. Willst du aber diesem x eine rein-theoretische Bedeutung geben, so mußt du fürs erste nicht von deinen Kräften sprechen; denn um dich als ein mit Kräften begabtes Wesen zu denken, mußt du dich zuerst als ein Wesen denken. Du mußt wissen, daß du bist, wenn du denken willst, daß du etwas thust. Dein Thun mag mit deinem Seyn immerhin einerley seyn:

aber daß Thun und Seyn überhaupt und im Begriffe einerley sind, und daß Du, als Wesen, nicht mit dem Ganzen identisch bist, wirst du doch nicht behaupten, ohne es zu beweisen. Du wirst es aber in Ewigkeit nicht beweisen; denn alle Beweise verfolgen in Begriffen das überall Vorausgesetzte. Verfolgen sie es bloß in Begriffen, so erreichen sie es nie; so verlieren sie sich in der Idee des Absoluten, oder, was dasselbe sagt, im Logisch-Unendlichen. Erkennen wir aber das Absolute als Realität an, so haben wir zwar einen Grund der Gründe, einen letzten Grund und Beweisgrund, ein Fundament alles Wissens, aber nicht den geringsten Grund zur Anerkennung des besonders gedachten Ich mit inwohnenden Kräften. Das absolute Real-Princip ist in uns, sofern wir unser Seyn dem Seyn der Objecte entgegen stellen. Aber indem wir so verfahren, erkennen wir die Objecte mit uns zugleich an, und jeder Schluß, durch den wir uns über dieses gemeinschaftliche Anerkennen unser selbst und der Objecte erheben wollen, ist ein grundloser Schluß.

Sofern wir nun nach Belieben auch von den Objecten anfangen und sie uns entgegen stellen können,

ist das absolute Real-Princip auch außer uns, und erscheint uns, wie man es sich nur zu oft vorgestellt hat, als ob es durch seinen Einfluß auf uns das Urtheil bewirkte. Die wahre Urtheilskraft ist dann die äußere Kraft, die uns zum Urtheilen nöthigt, das von uns nur angenommen wird. Das Subject erscheint dann als leidend.

Aber wozu noch ein Mahl dieses Spiel mit dem, was an sich nichts ist? Das Subject wird nur durch das Object und das Object nur durch das Subject in der absoluten Reflexion gefunden. Die absolute Realität, die nicht auf einer Entgegensetzung beruht, sondern aller Entgegensetzung zum Grunde liegt, ist das Subject mit dem Objecte. Beyde sind Eine Realität die, so parador es dem Idealisten klingen mag, sich selbst anerkennt. Die absolute Reflexion ist die Natur der absoluten Realität. Auf dieser Natur beruht das Subject als etwas von dem Objecte Verschiedenes; das heißt: es gibt ein Wissen.

„Aber woher weißt du denn dieses Alles?“ fragt nun wieder der Idealist. „Kannst du denn nun auf Ein Mahl durch das Wissen dich über das Wissen erheben?“ — Wir antworten: Wer sich über das Wis-

sen erhebt, ist der Idealist, der das Subject darstellt als den Grund der Objecte; wir aber, die wir uns nicht über das Wissen erheben, lassen es bey der Wechselbestimmung zwischen Subject und Object bewenden. Wir bekennen, daß wir von dieser Wechselbestimmung nichts verstehen, weil wir nur durch sie etwas verstehen. Aber eben deßwegen erlauben wir uns, wenn wir das Absolute als Etwas denken, keine absolute Trennung dessen, was nur vereinigt die Anerkennung der absoluten Realität enthält. Ueberzeugt, daß wir ohne absolute Realität überall nichts wüßten, gehen wir über diese Ueberzeugung nicht hinaus; und weil wir nicht über sie hinaus gehen, erlauben wir uns nicht, sie zu halbiren, weder wie die autothetischen Metaphysiker und Idealisten, die die eine Hälfte zur Schöpferinn der andern machen, noch wie die heterothetischen Metaphysiker und Logiko-Realisten, die entweder die eine Hälfte in die andere einfließen lassen, und so beyde Hälften zusammen setzen, oder gar zu einer prästabilirten Harmonie ihre Zuflucht nehmen, als ob sie vor der Entstehung des Wissens etwas von sich besonders und von der Welt besorders wüßten.

Also nicht metaphysische Vermessenheit, sondern das transscendentale Anerkennen der Begrenzung alles Wissens durch das Wissen selbst, oder, was dasselbe sagt, unsre absolute Unwissenheit in Allem, was sich nur irgend als metaphysisch denken läßt, nöthigt uns, die eine, auf sich selbst beruhende und absolut-unbegreifliche Realität als den Grund aller Gründe auf sich selbst beruhen zu lassen und nicht begreifen zu wollen. Wer Subject und Object, die beyde Ein letzter Grund des Wissens sind, in zwey letzte Gründe zerlegt, und aus einem von beyden allein oder durch einen Einfluß beyder auf einander das Wissen demonstriren will, der ist der Mann, von dem wir wohl lernen möchten, wie er es anfängt, aus dem Fenster seines Hauses die Schwelle zu legen, die immer schon liegen muß, wenn er aus dem Fenster sehen will. Unsre Philosophie erkennt überhaupt keine absolute Real-Demonstration an. Nur durch indirecte Demonstration führte sie uns auf den Punct, wo wir zu allen Schlüssen ein Princip durch sich selbst finden mußten.

Zweytens. Wenn das transscendentale Subject, als etwas von den Objecten Getrenntes gedacht,

Nichts ist, so ist noch weniger das logische Subject oder das Ich in theoretischer Bedeutung Etwas oder gar der Grund aller Gründe. Der Idealist sieht freylich selbst über den für die Philosophie entscheidenden Unterschied zwischen dem Subjecte oder erkennenden Wesen überhaupt und dem einfachen Subjecte oder Ich hinaus. Ihm gilt Alles für ein Ich, was denkt und erkennt, als ob Denken und Erkennen einerley wären, und als ob es auch in der thierisch erkennenden Natur ein Ich gäbe. Unsre Apodictik läßt sich den Unterschied zwischen Denken und Wissen in keiner Bedeutung rauben. Das Wissen erklärt sie direct aus dem absoluten Real-Princip. Das Ich aber hat sie uns als das Ideal-Princip kennen gelehrt, in dem durchaus keine Wirklichkeit ist, als sofern durch den reinen Gedanken das als Real-Princip vorausgesetzte Subiect als denkendes Subject weiß, daß es denkt, und dadurch, daß es etwas weiß. Aus dem Ich als Ich ist für die theoretische Philosophie durchaus nichts zu machen. Es ist ein Gedankending, das mit dem Denken und durch das Denken entsteht und vor der rein-theoretischen Kritik in das Nichts zurück fällt, aus dem es, niemand begreift, wie, als

Princip der unendlichen Möglichkeit oder der Abstraction von aller Wirklichkeit hervor gegangen ist. Das Ich legt also, wenn wir es recht verstehen, dem Dogma der Einen Realität, das uns als Resultat der Anerkennung unsrer absoluten Unwissenheit übrig blieb, nicht das geringste Hinderniß in den Weg. Nur wenn wir fragen: „Wie kann denn aber die absolute Realität als von sich selbst abstrahirend gedacht werden?“ geht uns ein neues Licht auf. Das ist dann aber kein Licht der reinen Theorie. *)

Drittens. Sehen wir noch ein Mahl auf die Verwandtschaft des absoluten Real-Princips mit den relativen Real-Principien der Sinnlichkeit zurück,

*) Was das theoretische Ich nach dem Kantischen Systeme ist, kann man deutlich genug aus der Kritik der reinen Vernunft, im Abschnitte von den Paralogismen der reinen Vernunft, lernen. Da wird das Ich, das man sonst Seele nannte und aus dessen logischer Einfachheit man Unsterblichkeit demonstrirte, gar nur mit einem grammaticalischen Nahmen ein bloßer Singular genannt. Wie ist es nun möglich, ein System, das theoretisch von der Thätigkeit, also der practischen Realität des Ich ausgeht, für einverstanden mit der Kantischen Kritik zu halten?

so entdecken wir deutlich die Sinnlichkeit als den einzigen Grund der Pluralität der Objecte. Unser Wissen fängt sinnlich mit Perceptionen an. Aber die Perception ist kein absolutes Real-Princip. Wenn sie das wäre, so wären unsre sinnlichen Vorstellungen wirkliche Dinge, und der Begriff der Vorstellung höbe sich selbst auf. Zur Möglichkeit der Perception wird also das absolute Real-Princip voraus gesetzt. Erst nachdem dieses durch absolute Reflexion und Determination sich selbst subjectiv und objectiv anerkannt hat, entdeckt sich die Vorstellung als das Band zwischen Subject und Object, und unter den Vorstellungen erscheinen als relative Wissens-Principien die Perceptionen. Mit ihnen fängt unser Wissen in so fern an, als es Mannigfaltigkeit der Objecte erfordert, um ein Wissen wie das unsre zu werden. Wo findet sich denn aber die Mannigfaltigkeit? Nirgends als in der Vorstellung. Indem wir uns als Seelen voraus setzen, werden wir von dem Etwas, das wir unsrer Realität entgegen setzen, afficirt, bald so, bald anders, und in demselben Augenblicke so und anders zugleich. Was das im realistischen Sinne heißt: afficirt

werden? davon verstehen wir nicht das Geringste. Wir drücken bloß unser Gefühl aus. So lange wir aber nicht Gefühl mit Realität verwechseln und nicht die Vorstellung zum Range eines Dinges an sich erheben, suchen wir vergebens nach einer metaphysischen Pluralität der Dinge. Was wir verschiedene Dinge nennen, ist die Verschiedenheit unsrer Perceptionen. Wir erkennen sinnlich das in der absoluten Reflexion gegebene Object als ein mannigfaltiges Object; aber wir erkennen keine Mehrheit von Objecten.

Die Natur ist ein absolutes Ganzes. Was wir in diesem absoluten Ganzen ein relatives Ganzes nennen wollen, hängt großen Theils von uns selbst ab. Wir vereinigen nur gewöhnlich als Theile Eines Dinges das zunächst Verbundene. Wir nennen einen Baum mit Wurzel, Stamm und Zweigen ein Ganzes, und als solches ein besonderes Ding. Zerfällen wir ihn aber in Wurzel, Stamm und Zweige, so haben wir, wie schon die Verschiedenheit der Begriffe sagt, so viel besondere Dinge. Oder nehmen wir gar ein unorganisches Natur-Product, z. B. einen Stein, so hängt es bloß von uns ab, ihn in unzählige Steine

zu verwandeln, wenn es uns nur nicht an Kraft und an Instrumenten fehlt. Mehrere Steine, gehörig zusammen gefügt, sind dann wieder Ein Haus, Eine Pirampde, u. s. w. Mehrere Bäume sind Ein Wald. Am Ende hängt alles Irdische zusammen durch die Erde, zu der es gehört, und der Erd-Planet hängt wieder, da leerer Raum in der Wirklichkeit nicht Statt finden kann, zusammen mit dem ganzen sinnlichen Weltall. Mit Einem Worte: die äußere Natur ist Ein Ganzes, das wir in der Vorstellung nach Gefallen in mehrere Körper zertheilen können, ohne jemahls eine innere Pluralität der Dinge zu entdecken.

Für die Erfahrung ist es gänzlich einerley, ob wir eine Verschiedenheit der Objecte oder eine Verschiedenheit der Eigenschaften Eines und desselben Objects wahrzunehmen glauben. Für die Transscendental-Philosophie aber ist es nicht einerley, ob man das absolute Object multiplicirt oder nicht. Wer eine transscendentale Mehrheit der Dinge voraus setzt, hat gut multipliciren. Aber Eins mit Eins multiplicirt, bleibt immer nur Eins. Nun steht dem Subiecte in der absoluten Reflexion nichts entgegen als ein Obiect überhaupt. Eine metaphysische

Mehrheit der Objecte zu behaupten, haben wir so wenig Grund, daß wir nicht einmahl die Einheit irgend eines metaphysischen Objects arithmetisch zu denken berechtigt sind. Die arithmetische Einheit, durch deren Wiederhohlung in der Synthesis eine Vielheit entsteht, ist ein bloßer Begriff, den wir, nach Gefallen, jeder gegebenen Masse von sinnlicher Mannigfaltigkeit in Gedanken mittheilen oder entziehen können; denn kein Ding in der ganzen äußern Welt ist seiner Natur nach Ein Ding. Also nicht, um dem absoluten Objecte eine arithmetische Einheit zu ertheilen, sondern um es überhaupt nicht arithmetisch zu beurtheilen, weil alle arithmetische Begriffe, wenn wir sie anwenden, schon Mannigfaltigkeit voraus setzen, erklären wir, nach der Idee des absoluten Real-Princips, die Mehrheit der Objecte für sinnliche Vorstellungsart, die der absoluten Realität, die immer als Eine und dieselbe einzig und allein auf sich selbst beruhe, durchaus kein Hinderniß in den Weg legt.

Viertens. Daß wir eine absolute Mehrheit von Dingen eben so wenig durch den Verstand als durch die Sinne finden, bedarf kaum noch eines Be-

weises; denn die idealische Vervielfältigung des Subjects im Denken betrifft nur die Möglichkeit des Denkens, aber nicht das Fundament des Wissens. Der Verstand regulirt alle Vorstellungen nach dem Ideal Princip oder dem einfachen Ich. Alle Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Begriffe beruht auf der Verschiedenheit ihrer Merkmahle, die wieder auf Perception und Phantasie beruhen. Der reine Gedanke enthält durchaus keine Mannigfaltigkeit. Alles dies ist schon oben ausführlich dargethan. Das Eins und Alles in den Begriffen ist nichts weiter als Begriff, und zwar der reine Begriff des Denkens selbst. Das Logisch-Eine ist das Ich. Dieses will denkend in sich die Mannigfaltigkeit der Objecte aufnehmen. Könnte es dieses in der That, so würde es aufhören, Ich zu seyn. Es denkt also die Mannigfaltigkeit, in Begriffen vereinfacht, als Vielheit. Die unbestimmte Vielheit zu bestimmen, dient die Wiederhohlung der Einheit zum Princip; und es entstehen Zahlen. Weil aber unter den Zahlen keine die größte ist, so bleibt es dem Verstande überlassen, ob er durch einen Machtspruch, den wir im Begriffe der Allheit

denken, irgend eine Zahl als die höchste, oder statt dessen das Unendliche denken will. Im ersten Falle entsteht die Kategorie, die, nach Belieben, auf jede gegebene Größe anwendbar ist. Selbst die Einheit ist wenn wir in Brüchen rechnen, eine Allheit der ins Unendliche möglichen Theile. Deßwegen ist denn auch diese Allheit bloß relativ, oder, nach Kantischer Terminologie comparativ. Absolute Allheit ist nichts anderes als Unendlichkeit; denn wäre sie durch eine Zahl auszudrücken, so wäre sie nicht absolute Allheit, weil keine Zahl absolut, d. i.: die höchste ist. Es widerspricht sich, das Absolute als eine gegebene Größe ausrechnen und messen wollen. Aber wir achten gewöhnlich nicht auf diesen Widerspruch, wenn wir vergessen, daß alle Vielheit nur durch Anwendung des Verstandes auf die Mannigfaltigkeit der Perceptionen, und keineswegs durch Erkenntniß einer Mannigfaltigkeit von in sich wirklichen Dingen entsteht. Mit dem Maaßstabe der Sinnlichkeit wollen wir die absolute Realität ermessen, erträumen eine innere und doch mathematisch-denkbare Allheit der Dinge oder Wesen, und versinken zuletzt unter der Last unsrer Einbildungen,

zuweilen, wie Plato, mit den herrlichsten Denk-Talenten, in unendliche Thorheit. *)

* * *

Was ist denn also, — damit wir nicht ohne Noth den Faden länger spinnen, der uns durch das ganze

*) Wenn man den Parmenides des Plato liest, wo diese unendliche Thorheit zur Genüge abgehandelt ist, darf man wohl mit Leibnitz darüber urtheilen: „*Admiranda ratiocinatur.*“ Aber unsre Bewunderung löset sich in Mitleid auf, wenn wir zuletzt in der immer bewundernswürdigen Argumentation nichts als eine logische Grille entdecken. Was Plato selbst ein Mahl bey einer andern Gelegenheit im Philebus sagt: Das Viele ist Eins, und das Eine ist Vieles, (nämlich im Verstande, sofern es bloß gedacht wird,) löset den Knoten mit wenig Worten. Aber Plato sah die logische Allgemeinheit, (τὰ καθόλου,) für eine metaphysische an, und erbauete seine Welt als absolute Realität, (ὄντως ὄν,) aus allgemeinen Begriffen. — Und doch kann man die absolute Einheit nicht besser fassen, als sie Plato, wenn gleich, um dagegen zu disputiren, selbst im Parmenides faßt, wenn er sagt: „Das Absolut-Eine ist unnennbar; durch keinen Grund bestimmbar. Es gilt von ihm kein Gefühl, keine Wissenschaft, keine Meinung.“ *Opp.*, Edit. Bipont., Tom. X, p. 104.

Labyrinth der speculativen Vernunft geleitet hat, — was ist das reine Resultat der transscendentalen Apodictik? Es ist negativer Spinozismus.

Auch mir sey es vergönnt, die Asche des Mannes zu ehren, der, gleich achtungswürdig als Mensch und als unerschrockener Wahrheitsfreund, sich durch den schmählichen Nahmen eines Atheisten nicht abhalten ließ, sein System zu Ende zu führen. Spinoza war kein Original-Denker. Sein System ist durchgeführter Cartesianismus. Nur sofern es dieses ist, unterscheidet es sich von dem Systeme der alten Eleatiker, die ohne Zweifel auch ganze Männer waren, und wohl Ursache hatten, den Arbeiten der Disputatoren, die gegen sie aus Begriffen argumentirten, lächelnd zuzusehen. „Es gibt überall nur Ein Wesen", sagte der Eleatiker. Dasselbe sagt Spinoza. „Das Eine Wesen ist Gott", setzte Spinoza hinzu als ein consequenter Cartesianer. So wie nun die Sachen von beyden Seiten gestellt sind, ist von den Eleatikern, selbst aus den wenigen Fragmenten, die ihre Ideen enthalten, mehr zu lernen, als von Spinoza: denn die Unmöglichkeit einer directen Demonstration der absoluten Realität aus Begriffen ist schon in der logi-

schen Apodictik bewiesen, und auf einer solchen Demonstration ruht das ganze Lehrgebäude des Spinoza. Weil aber Spinoza am bestimmtesten die Wahrheit ausgedrückt hat, daß die einzelnen Dinge, die wir empfinden und wahrnehmen, nichts anderes als Körper, (sinnliche und nach Belieben in mehrere einzelne Dinge zerlegbare Phänomene,) und Vorstellungsarten sind; so können wir das Resultat der transscendentalen Apodictik, die dasselbe lehrt, Spinozismus nennen, wie wir das Resultat der logischen Apodictik, um des Pyrrhonischen Diallelus willen, Pyrrhonismus nannten. So wie aber der logische Pyrrhonismus der Apodictik bloß logisch ausfiel und dem transscendentalen Spinozismus nur zur Einleitung diente: so fällt auch unser Spinozismus bloß transscendental aus und dient der practischen Philosophie nur zur Einleitung, wie das folgende Buch lehrt. *)

Der transscendentale Spinozismus der Apodictik ist ein negativer Spinozismus. Man würde ihn

*) Nullas res singulares praeter corpora et cogitandi modos nec sentimus, nec percipimus, sagt Spinoza in der Ethik, *Opp. posth.*, Part. I. p. 42.

durchaus mißverstehen, wenn man ihn für etwas mehr hielte. Er entspringt nicht aus metaphysischer Einsicht, sondern aus der Anerkennung des absoluten Unvermögens der Vernunft, den letzten Grund aller Urtheile den Bedingungen eines Urtheils zu unterwerfen. Metaphysische Einsicht widerspricht, nach unsrer Apodictik, sich selbst: denn sofern unsre Einsicht auf Perceptionen beruht, ist sie bloß sinnlich; sofern sie auf Begriffen, und durch diese zuletzt auf dem Ideal-Princip beruht, ist sie bloßer Gedanke ohne Wissenschaft. Durch die Vereinigung der Sinnlichkeit mit der Vernunft entspringt das Wissen der Intelligenz, d. i.: das Wissen, daß wir etwas wissen, aber nichts weiter. Das absolute Real-Princip, auf dem alles Wissen beruht, liegt der Vernunft so wohl als der Sinnlichkeit zum Grunde. Das apodictische Real-Urtheil: „Es ist“; nämlich Etwas, wie wir ohne Noth hinzu setzen, ist, seinem apodictischen Inhalte nach, durchaus ohne alle Form; denn es ist auch der Grund jeder Form, und wird voraus gesetzt zur Möglichkeit, d. i.: Denkbarkeit, der Form. Alle unsre Beurtheilungen, als Bestimmungen eines Objects durch seine Merkmahle, sind an die Formen der Sinnlichkeit

und des Verstandes gebunden. Das Absolute aber, das durch kein Merkmahl erkannt und in keiner Form beurtheilbar ist, ist überhaupt nicht beurtheilbar. Also ist es auch in Begriffen nicht anders als negativ ein Gegenstand der transscendentalen Speculation. Wir können die Schranken der Sinnlichkeit und des Verstandes nicht überspringen. Eben deßwegen aber dürfen wir auch nicht den Grund der Sinnlichkeit und des Verstandes innerhalb dieser Schranken aufsuchen wollen, wenn wir anders nicht Lust haben, uns mit Einbildungen zu unterhalten, die sich selbst widersprechen.

Das Absolute ist Eins, sagt der Verstand, in Ermangelung eines bessern Ausdrucks, indem er erstens die Form der Sinnlichkeit durch Begriffe bezeichnet. Die äußere Sinnenwelt ist eine Vielheit von Körpern. Durch das Gesetz des Raums wird die Mannigfaltigkeit der Perceptionen in der Sphäre des äußern Sinnes geometrischen Umrissen unterworfen. Da haben wir denn Körper in der mehrern Zahl; und zwar so viel wir wollen: denn wir können die großen Körper in kleine zerfällen und zu größern zusammen setzen, nach Belieben, jeden Theil des willkührlichen

Ganzen wieder als ein Ganzes denken. Der Metaphysiker überträgt diese sinnliche Vielheit in die absolute, und fängt auch da an, wo nicht zu messen, doch wenigstens zu zählen. Nun kommen die Dinge an sich, von denen noch kein Sterblicher etwas vernommen hat, in der Phantasie mathematisch zum Vorscheine, und heißen Atome. So entspann sich die Metaphysik Epicurs durch die Verwechselung der sinnlichen Vielheit mit dem Absoluten. Nach unsrer Apodictik sind Atome, als Dinge an sich gedacht, Undinge. Aber eben deßwegen müssen wir die absolute Realität auch nicht in Theile zersetzen und diese, als ob sie Körper oder Perceptionen wären, zu zählen versuchen.

Das Absolute ist Eins, sagt der Verstand wieder, indem er zweytens seine eigne Form bezeichnet. Wer eine Mehrheit in der absoluten Realitat aus Begriffen darthun will, verkennt die Schranken der Wissenschaft noch mehr, als wer von sinnlichen Vorstellungen ausgeht: denn das Ideal-Princip des reinen Gedankens ist eben so wohl ohne Mannigfaltigkeit wie das Real-Princip, und ist über dies, sofern es dem Real-Princip entgegen steht, Nichts. Unsre

Begriffe sind verschieden; aber nicht als Begriffe. Nur der Inhalt jedes Begriffs trennt Begriffe von Begriffen; und dieser Inhalt hängt von der Perception, wäre es auch nur von der Perception im innersten Sinne oder Gemüthe, ab. Die Mannigfaltigkeit und Vielheit der Begriffe verlieren sich also in die Sinnlichkeit. Erst nachdem wir die Dinge sinnlich getrennt und die Mehrheit anschaulich gefaßt haben, fassen wir das anschauliche Object als ein gedachtes im Verstande auf und denken es als Substanz. Da kommen denn die Dinge an sich auf die zweyte Manier, logisch, zum Vorscheine und heißen, nach Leibnitz, Monaden. Aber auch in diesem intellectuellen Spiele der Phantasie, so meisterhaft es Leibnitz gespielt hat, ist keine Realität, so weit menschliche Einsicht reicht.

Dinge an sich, in der mehrern Zahl, sind also nach der transscendentalen Apodictik Undinge, sie mögen als Atome oder als Monaden gedacht werden. Wer Dinge an sich als Realität den Erscheinungen voran stellt, ist unvermeidlich entweder ein Epicureer oder ein Leibnitzianer; denn nur durch sinnliche oder durch

intellectuelle Täuschung ist eine Mehrheit in der absoluten Realität denkbar.

Aber freylich ist positiver Spinozismus oder die Demonstration der Einheit der absoluten Realität aus Gedankenformeln und Definitionen der Substantialität auch nichts mehr als ein metaphysischer Traum. Der positive Spinozismus ist so unerweislich wie der Leibnizianismus, und beyde gründen sich auf einen transscendentalen Mißbrauch der Logik. Den Leibnizianismus durch den Spinozismus, oder diesen durch jenen widerlegen wollen, heißt: Drachen durch Riesen besiegen lassen, die beyde nur in der Fabelwelt zu Hause sind.

Wäre die Philosophie auf dem Wege fortgeschritten, den ihr Xenophanes und die Eleatische Schule überhaupt gebahnt hatten, so wäre der seltsame Streit über die Dinge an sich vielleicht schon vor zwey tausend Jahren abgethan worden. Aber Plato und Aristoteles veranlaßten aufs neue den unbrauchbaren Gedankentraum: jener, indem er die Erfahrung überfliegen; und dieser, indem er sie aus sich selbst erklären wollte. Doch ist in der Platonischen Ideen-Lehre, wenn sie nur practisch verstanden wird, noch immer mehr philosophischer Geist, als in den Kategorien des

Aristoteles, der die Eleatiker durch die Begriffe: Wie viel und Was, widerlegen wollte. *)

Und ist denn nicht am Ende der negative Spinozismus auch das wahre Resultat der Kantischen Vernunft-Kritik? Eine Menge Stimmen wird rufen: „Behüte der Himmel!“ Aber man finde doch in der ganzen Kritik der reinen Vernunft nur einen Schatten von Beweis für eine Mehrheit von Dingen an sich!

Der erste Theil der Kantischen Kritik bedarf zu seiner Gültigkeit nichts weiter als die relative Wirklichkeit der Erfahrung. Diese mit ihrer unbezweifelbaren Mannigfaltigkeit zum Grunde gelegt, wird gelehrt, daß wir von Dingen an sich nichts wissen. Der zweyte

*) Aristoteles selbst nennt Begriffe τι κατά τινός. Man kann sich nicht besser ausdrücken. Aber wie konnte der treffliche Denker, der es den Begriffen so deutlich ansah, daß sie in sich nichts sind, auf seine pluralistische Metaphysik gerathen? „Die Eleatiker“, sagt er, „haben Unrecht; denn jedes Wesen ist das wievielste, (πόσον.) und das, was es besonders ist, ποῖον)“ Natural. auscult., I, 3. Als ob die absolute Realität sich nach den Fragen bequemen müßte, die der Verstand sinnlicher Menschen für das Bedürfniß der Sinnlichkeit aufwirft!

Theil der Kantischen Vernunft-Kritik entwickelt die Ungereimtheiten, in die sich die Vernunft verliert, wenn sie das Absolute und Unendliche in die Formen der Endlichkeit zwängen will. Und doch soll es nach dem Kantischen Systeme erlaubt seyn, das Absolute in Dinge an sich beliebig zu zerstückeln, um es nachher theilweise wieder zusammen zu lesen und die Fragmente als Dinge an sich zu zählen? —

Freylich, wenn das Absolute bloß Idee ist und die Realität jenseits des Verstandes gar nicht angeht, dann fällt der Spinozismus des Kantischen Systems weg. Aber dann wird auch die relative Realität der Erfahrung, die ohne Voraussetzung des In sich, d. i.: Absolut- und Unbedingt-Wirklichen gar nicht gedacht werden kann, sichtbar zu Nichts, und alle Vorstellungen schweben als Relationen mit ihren Formen ohne irgend etwas, das letzter Grund heißen kann, wie ein fliegender Faden in der wohl bekannten Region, wo der Skepticismus Wache hält, um die Grundlosigkeit alles Wissens eben aus dieser Natur der Vorstellungen zu demonstriren.

Es gibt kein theoretisches Rettungsmittel gegen den Skepticismus als den negativen Spinozismus.

Wer nur sein Daseyn als einfaches und thätiges Ich behauptet, wird billig gefragt, worauf er seine Behauptung gründet. Auf das Bewußtseyn kann er sie nicht gründen, und Schlüsse aus Formeln gelten hier nichts. Wer das Daseyn des Ich nicht ausschließlich, sondern außer dem Ich noch Dinge annimmt, hat das Bewußtseyn für sich und mit dem Bewußtseyn den natürlichen Menschenverstand. Aber der Skeptiker läßt in Sachen des absoluten Seyns mit Recht den Ausspruch des Bewußtseyns so wenig wie eine Demonstration aus Formeln gelten, um so weniger, da nach nothwendiger Denkart dem Bewußtseyn das Seyn überhaupt zum Grunde gelegt wird. Also bleibt nichts übrig, als Realität überhaupt zu behaupten, und zwar kraft dieser Realität selbst, die in uns ist, wie wir in ihr sind; das heißt: zu behaupten, daß wir von dem unendlichen Grunde aller Gründe überhaupt nicht das Geringste verstehen, aber bloß durch ihn etwas verstehen, unter andern dieses, daß alle Zersetzung des Wirklichen in Verschiedenheiten und Formen, in Subject und Object, in Naturkraft und Seelenkraft, u. s. w., immer nur unter Voraussetzung der ab-

soluten und von allen unsern relativen Abtheilungen unabhängigen Realität möglich ist.

Die Ausführung der transscendentalen Apodictik hat nun gezeigt, wie leicht es ist, nach der Idee des absoluten Real-Princips das ganze System des menschlichen Wissens zu erklären. Wie kommt es dessen ungeachtet, daß diese Lehre ein unerklärbar scheinendes Gefühl in uns zurück läßt, das sich mit dem Bewußtseyn einer vollen Ueberzeugung nicht verträgt? Ist es nicht, als ob man dem Durstigen Speise geboten hätte, um seinen Durst zu löschen?





